

الْقَوْلُ السَّدِيدُ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ

تأليف

فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيقة
الأستاذ بكلية أصول الدين سابقاً

تحقيق وتعليق

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي
رئيس جامعة الأزهر الأسبق
وعضو مجمع البحوث الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة المؤلف رحمه الله تعالى

الحمد لله الذى استحق الوجود والوحدة بالذات ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المنعوت بكامل الصفات ، وعلى آله وصحبه السالكين منهج التفويض فى المشابهات .

أما بعد فلما صدر المرسوم الملكى الكريم باعتماد خطط ومناهج الدراسات بالمعاهد الدينية وكلليات الجامع الأزهر الشريف بتاريخ ٩ من ذى الحجة سنة ١٣٤٩ هجرية ١٧ من إبريل سنة ١٩٣١ ميلادية بمقتضى القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ميلادية ، وانتخبت لدراسة علم التوحيد بكلية أصول الدين ، وكان المنهاج الموضوع لذلك لا يفى به كتاب واحد من الكتب المعروفة وقتها ، التزمت أن أملى على الطلاب ما يحتاج إليه كل مبحث من مشتملات ذلك المنهاج فأقول وبالله التوفيق .

منهج التوحيد

المقرر تدريسه للسنة الثانية بكلية أصول الدين

تعريف علم التوحيد ، موضوعه ، وجه الحاجة إليه ، تاريخ تدوينه وأشهر مؤلفاته باختصار ، مباحث العلم وأقسامه ، مباحث الدليل وأقسامه ، مباحث النظر ، مباحث الوجود والعدم والحال . الماهية وأقسامها ، مباحث الوجوب ، والامتناع ، والإمكان ، مباحث القدم والحدوث مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح . الدور والتسلسل . الجوهر والعرض وأقسام كل باختصار ، اثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع .

مقدمة

إن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما يحصل بمعرفة الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية .

ولما كانت العلوم عبارة عن مسائل (وهي متكثرة ومتنوعة) ، وتحصيلها بعد هذه المسائل وسرورها متعسر ، اقتضى حسن التعليم وتسهيله العُدول عن ذلك الطريق إلى طريق آخر ، يوصل إلى معرفة العلم الذي يراد تحصيله ، وتمييز مسائله عن مسائل العلم ، المغاير له على وجه أسهل وأضبط .

لهذا نظر الأوائل في تلك المسائل المتكثرة المتنوعة ، فظهر لهم أن منها ما يشترك في أمر ذاتي^(١) أو عرضي^(٢) ومنها ما لا يشترك .

فجعلوا المشترك في أمر ذاتي أو عرضي علماً مستقلاً ممتازاً في نفسه عن العلم الآخر ، وسلكوا الأواخر هذه الطريقة أيضاً في علومها ، وعرفوا ذلك العلم بما يضبط مسائله إما بالجهة الذاتية ، وهي الموضوع^(٣) ، وإما بالجهة العرضية وهي الشجرة^(٤) .

(١) الأمر الذاتي ، هو ما يلزم الشيء لذاته ، وهو الأمر الداخِل في الماهية . مثل النطق للإنسان فهو لازم له لا يفك عنه ومثل إحاطة الثلث بثلاثة خطوط فإنها لا تفك عنه .

(٢) الأمر العرضي هو الشيء الخارج عن الماهية ، مثل البياض بالنسبة للإنسان ، والطول بالنسبة له أيضاً ، فهي أمور خارجة عن حقيقة الإنسان ، وهو الحيوان الناطق أو المفكر ، ويمكن أن تتفك عنه ، بأن يكون الإنسان أسود وليس أبيض أو قصيراً وليس طويلاً .

(٣) وموضوع العلم مسائله التي تبحث فيه ، وتعريف العلم بالموضوع والمسائل يسمى حداً في عرف العلماء .

(٤) يقصد بالشجرة الفائدة التي تعود على الناصر للعلم ، وتعريف العلم بالشجرة والفائدة يسمى ربما . وذلك لأن الفائدة غير المسائل ، كما أن الشجرة غير الشجرة ، مع أنها ناشئة عنها ومشوكة منها .

لهذا وجب صناعة على كل شارع في كل فن أن يتصوره بتعريفه قبل الشروع فيه ، ليكون على بصيرة تامة في طلبه ، فإنه إذا تصور قبل الشروع فيه أحاط به إحاطة إجمالية ، وامتناز عنده ذلك الفن عن غيره من الفنون ، بحيث لو عرضت مسألة على الطالب بعد ذلك التصور أمكنه أن يعرف كون هذه المسألة من هذا العلم أو من غيره .

كذلك يجب على الطالب^(١) صناعة قبل الشروع أن يصدق بموضوعية الموضوع^(٢) لأجل أن يزداد ذلك الامتياز الذي حصل أولاً بتصوره^(٣) .

كذلك يجب عليه قبل الشروع أن يصدق بأن له فائدة مخصوصة تتناسب مع تلك المشقة ، التي يتحملها في سبيل تحصيل العلم ، ليتغنى عن سعيه العبث ويزداد رغبة في طلبه إذا كانت الفائدة^(٤) عظيمة ، وهذه الأمور الثلاثة تسمى مقدمة العلم ، وقد علمت وجه وجوب تقديمها على الشروع .

(١) لابد لطالب العلم الذي يريد التعلم والدراسة أن يصدق بموضوعية العلم ومسائله التي يقوم العلم بدراستها قبل الشروع فيه .

(٢) أي أن هذه المسائل هي موضوع العلم المدون هذا .

(٣) أي بتعريفه وتحديد .

(٤) تراجع شرح الموقف للسيد الشريف الجرجاني ص ٥٢ ج ١ طبع مطبعة السعادة ١٩٠٢ م والمقاصد لسعد الدين التفتازاني ج ١ ص ١١ الطبعة الأولى السيد عمر الحشاش .

(تعريف علم التوحيد — موضوعه — ثمرته)

التعريف

علم يبحث فيه عن المعلوم^(١) من حيث إثبات العقائد الدينية^(٢) أو وسائلها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد المدون مسائل ، موضوعها المعلوم الذى يشمل الموجود قديماً أو حادثاً ، والمعلوم مستحيلاً أو ممكناً ، والحال (على القول به) ، ومحمولها إما عقيدة دينية أو وسيلة إلى عقيدة دينية ، مثل قولنا الله قادر^(٣) والشريك مستحيل ، والعالم متغير وهكذا .

وهذا تعريف له باعتبار الجهة الذاتية .

أما تعريفه باعتبار الجهة العرضية فهو : علم بأمر يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية^(٤) بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد تصديق بأشياء ، يحصل مع ذلك التصديق قدرة تامة على إثبات العقائد المنسوبة إلى دين نبينا محمد ﷺ ، مستعيناً على ذلك بإيراد الحجج المثبتة للمطلوب ، ودفع الشبه التى تطرأ .

(١) المعلوم : ما يصح أن يعلم ويدرك ، ويشمل المعلوم : الموجود قديماً أو حادثاً ، والمعلوم مستحيلاً أو ممكناً ، والحال على القول به ، راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى ج ١ ص ١٢ الطبعة السابقة .

(٢) معنى العقائد الدينية ، العقائد المنسوبة إلى دين نبينا — محمد ﷺ — .

(٣) ذكر المؤلف مثالين : مثلاً للعقيدة الدينية ، وهى قوله : الله قادر — الشريك مستحيل . ومثلاً للوسيلة وهى قوله : العالم متغير ، فهو وسيلة إلى عقيدة دينية ، وهى إثبات الصانع .

(٤) راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج ١ ص ٥١ .

الموضوع

موضوعه : المعلوم^(١) الشامل للموجود والمعلوم والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية ، أو وسائل العقائد التى تذكر فى علم التوحيد ، من مباحث النظر والعلم ، والدليل ، وغيرها .

الثمره

فائدة هذا الفن أو ثمرته أمور متعددة باعتبارات مختلفة

فبالنظر إلى قوة الشخص الفكرية الانتقال من التقليد المحض إلى أعلى درجات اليقين .

وبالنظر إلى تكميل الغير أو إقناعه إرشاد المسترشد ، وإيضاح الدليل له وإلزام المعاند بإقامة الحجة عليه .

وبالنظر إلى أصول الإسلام حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٥١ وقد اتفق العلماء على أن تمايز العلوم فى أنفسها إنما يكون بحسب تمايز الموضوعات ، فالموضوع هو وحدة مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها .

وموضوع أى علم إنما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ، أو ما يرجع إليها ، والعوارض الذاتية ما يلزم الشيء لذاته — وعلى ذلك فموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ، وهو مسائله الشاملة للموجود ، والمعلوم ، والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية أو وسائلها . التى تذكر فى علم التوحيد فيشمل البحث فى ذات الله تعالى من حيث إنه عالم قادر مريد ومحيى ومميت ... الخ ويشمل البحث عن العالم من حيث إنه يوصل إلى إثبات صانع وخالق لهذا العالم ، وهو الله تعالى (راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج ١ ص ٥٢ وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى ج ١ ص ١٤ طبع عمر الخشاب .

وقيل موضوعه : ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا ، كحدوث العالم ، وفى الآخرة كحشر الأجساد ، وأحكامه فيها ، كعبث الرسول ، ونصب الإمام وهذا المعنى عليه اعتراضات كثيرة ، راجع شرح المواقف ج ١ ص ٥٣ .

والنظر إلى فروع الدين بناء العلوم الشرعية عليه ، فإنه إذا لم يثبت وجود صانع^(١) قادر مرسِل للرسل ، مكلف ، منزل للكتب ، لم يتصور علم تفصيلي ، أو حديث أو فقه أو أصول .

والنظر إلى الشخص في قوته العلمية^(٢) ، الإخلاص في العمل ، فإنه يكون بقدر معرفة الله تعالى والرهبة^(٣) منه ، ولا يخفى أن ذلك من ثمرات الاعتقاد الصحيح . ١ سطر العملي

والفائدة العامة التي تجمع هذه الجهات كلها الفوز بسعادة الدارين .

تاريخ تدوين عام الكلام

في عصر النبي ﷺ وعصر الخلفيتين من بعده : أي بكر وعمر رضي الله عنهما ، كان حال المسلمين بالنسبة للتوحيد قاصراً على ما جاء به الكتاب ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فكانوا يفهمون من الآيات المحكمة الدالة على وجوب الوجود والوحدانية^(١) ، وغيرها من الصفات المعنى المتبادر منها ، ويفرضون الأمر إلى الله فيما يوهم التشبيه ، مع اعتقاد التنزيه ، ورون أن لها^(٢) معنى غير ما يفهمه ظاهر اللفظ .

وفي عصر الخلفيتين : الثالث والرابع رضي الله عنهما وجد خلاف بين المسلمين في بعض العقائد ، كمسألة الخلافة ومن الأحق بها ، ثم التعلل في حب الإمام على كرم الله وجهه .

- (١) أي موجد للعالم وعالِم له .
- (٢) أي أداته للواجب عليه من التكليف الشرعية .
- (٣) أي الخوف من الله جل شأنه .
- (٤) يقصد وجوب الوجود لله تعالى ، وثبوت الوحدانية له جل شأنه .
- (٥) أي الألفاظ التشابهية وهو ما كان لا أكثر من معنى .

الأمر الذي أدى إلى ارتكاب ما ينكره العقل والدين ، مما يسىء إلى الحنيفية السمحاء .

وفي عصر الأمويين تفرقت مذاهب المسلمين في الخلافة ، وصار كل حزب يؤيد رأيه ويشايعه آخرون ، واتسع الخلاف ، فافترق الناس إلى شيعة ، وخوارج ، ومعتدلين ، فالشيعة ترى أن الأحق بها^(١) بعد موت رسول الله ﷺ على ، ويؤمنون أن الرسول أوصى له بها ، ويؤيدون ذلك بأحاديث مكنونة ، والخوارج ترى أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين ، وإذا وقع الاختيار على شخص لا يصح أن يتنازل عنها ، ولا يلزم أن يكون قرشياً ، فمن وقع عليه الاختيار من المسلمين يكون خليفة ولو كان عبداً حبشياً ، والمعتدلون هم القائلون بالمذهب المعروف بمذهب أهل السنة والجماعة ، وتبع هذا الخلاف خلاف في كثير من العقائد .

لما ظهرت تلك الفرق وانتشر الخلاف في شتى العقائد ، رأى فريق من المعتدلين المخلصين في إيمانهم وعملهم ، أنه يجب عليه الاشتغال ببيان أصول العقائد بالطريقة التي أرشد إليها القرآن ، من النظر في الكونيات ، نظراً منطقياً على صحيح العقل ، فتصدى هؤلاء الأعلام لبيان العقائد على ذلك الوجه .

ومن أشهر المشتغلين بهذا البيان الحسن البصري ، فقد كان يجلس للتعليم والأفادة بالبصرة ، ويقصده الطلاب من كل جهة .

وقد كان من بين هؤلاء الطلاب ، وأصل بن عطاء^(٢) الذي اختلف مع أستاذه

- (١) أي بالخلافة وتولى أمور المسلمين .
- (٢) هو الذي أسس مذهب المعتزلة لأنه لما ترك شيخه الحسن البصري وأخذ يدرس رأيه ، قال الحسن اعتزلنا وأصل ، فسموا بالمعتزلة .

في مسألة اختيار العبد واستقلاله بإرادته ، ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب^(١) ولما لم يتفق مع أستاذه في الرأي اعتزل مجلسه ، واتخذ له مجلساً آخر ، وصار يعلم الناس أصولاً لم يكن أخذها من أستاذه .

وأخذ بعد ذلك يضع كتباً في علم الكلام على طريقة المعتزلة منها : كتاب المنزلة بين المنزلتين^(٢) وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكان هذا في أوائل القرن الثاني الهجري وتوفي واصل سنة ١٣١ هـ .

وظهر في أواخر القرن الثالث الإمام محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي ، واشتغل برد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة ، وألف كتباً في ذلك منها : كتاب التوحيد ، وكتاب المقالات ، وكتاب أوامير المعتزلة وتوفي سنة ٣٣٣ هـ وظهر في النصف الأخير من القرن الثالث الإمام أبو الحسن الأشعري ، وكان في مبدأ أمره تلميذاً لأبي علي الجبائي المعتزلي ، فأخذ بعقائد المعتزلة واستمر على ذلك سنين حتى عد من أئمتهم ، ثم رجع عن عقائدهم ، وأعلن هذا أمام جمع من الناس يوم الجمعة بجامع البصرة ، فاحتل كرسيًا ونادى بأعلى صوته ، من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا فلان ، كنت أقول : بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر تقع بإرادتي^(٣) قط ، وأنا نائب مقلع عما كنت فيه ، وسأرد على المعتزلة وأبين فضائحهم ، ومعاتبهم ، وألف كتباً كثيرة في علم الكلام على تلك الطريقة المعروفة عنه .

(١) حيث قال (واصل بن عطاء) إن مرتكب الكبيرة إذا لم يتب منها يخلد في النار ولا يخرج منها .

(٢) يقصد بالمنزلتين : الإيمان والكفر ، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمناً وليس كافراً ، بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر .

(٣) بمعنى بإرادة العبد فقط دون تدخل لإرادة الله تعالى ، وهو مذهب باطل .

منها كتاب الإبانة ، وكتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفاك والتضليل ، وكتاب التبيين على أصول الدين ، وكان ذلك في أوائل القرن الرابع ، ومن هذا يتبين أن مبدأ التأليف في هذا الفن^(١) كان في أوائل القرن الثاني على يد واصل بن عطاء^(٢) .

أشهر الكتب المؤلفة في هذا الفن

الكتب المؤلفة في هذا الفن كثيرة ومع تلك الكثيرة فهي منحصرة في نوعين :

(١) نوع توسع فيه مؤلفوه فعرضوا لذكر مذاهب الفرق وأدلتها ، وتبرجيع مذهب أهل السنة والجماعة ، وذكر المبادئ الكلامية التي هي وسيلة لإثبات العقائد ، كالنظر والدليل ، والجوهر ، والعرض . ومن أشهر كتب هذا النوع كتاب المواقف ، والمقاصد ، والمطالع ، وتهذيب الكلام ، والعقائد النسفية ، والعقائد العنصرية .

(٢) ونوع اقتصر فيه مؤلفوه على ذكر عقيدة أهل السنة ودليلها ، ومن أشهر كتب هذا النوع الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة ، وأم البراهين ، ورسالة التوحيد للأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده وكتاب المسيرة للكمال بن الهمام .

مباحث العلم^(٣) وأقسامه

قبل الشروع في بيان مباحث العلم يحسن التمهيد ليبان وجه كونها من المبادئ الكلامية .

- (١) يقصد علم الكلام الإسلامي .
- (٢) هو رأس المعتزلة ، والمؤسس الحقيقي لكثرة المعتزلة .
- (٣) المقصود بالعلم في هذه الصياغة - مصطلح الأئمة في الأصول ، والمراد به العلم بالمبادئ .

المأصية مرتبة منه جزئية النفس والفصل ومكرهما على . ركن على صورته
لجزئية . ركن جزئي فصول ١٧ كلمة .

حجة القائل إن تصور العلم ضروري

امتدل بدليلين الأول علم الشخص بأنه موجود حاصل بلا اكتساب ،
والعلم بالوجود فرد من أفراد العلم^(١) المطلق . فيكون العلم المطلق جزءاً من ذلك
العلم المقيد وهو العلم بالوجود ، وغير غشبي أن تصور الجزء سابق على تصور
الكل ، وحيث كان الكل وهو العلم المقيد ضرورياً فليكن السابق عليه ، وهو
العلم المطلق الذي هو جزؤه ضرورياً من باب أولى ، وينتظم من ذلك القياس
الآتي :

العلم المطلق سابق على العلم الضروري ، والسابق على الضروري ضروري ،
النتيجة العلم المطلق ضروري . أما الكبرى فظاهرة ، وأما الصغرى فتدليلها أن
العلم المطلق جزء من العلم الضروري بأنه موجود ، والجزء سابق على الكل ، أما
جزئته فلائه مطلق ، وذلك مقيد ، والمطلق جزء المقيد ، وأما ضرورة المقيد
فلهصوله من غير كسبه^(٢) .

والجواب أن هذا الدليل إنما أفاد بأن الضروري حصول علم جزئي متعلق
بوجوده ، والحصول غير التصور ، ولا يلزم من كون الحصول ضرورياً أن يتصور
فضلاً عن كونه بدنياً ، إذ كثيراً ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ،
ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا ، بل نحتاج في تصورهما إلى
توجه جديد .

الدليل الثاني لو كان تصور العلم كسبياً لأدى إلى تصور العلم بنفسه ، أو
الدور لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو كون تصور العلم كسبياً باطل ، وإذا
بطل هذا ثبت نقيضه وهو المطلوب .

(١) معنى ذلك أن العلم المطلق كمال . يقال على كماله . مثل العلم بوجودي والعلم بوجود
الشجرة ، والعلم بوجود الماء ، فالعلم بوجودي فرد من أفراد العلم المطلق ،
فيكون جزءاً ، والكل جزءاً ، فبما كان العلم بالوجود ضرورياً كماله . وهو العلم
المطلق ضرورياً أيضاً ، وهو المطلوب .

(٢) راجع شرح المقاصد لأبي يعقوب الكاشغري ج ١ ص ١٤ طبع في المطبع .

قد علمت أن المقصود من علم التوحيد إثبات العقائد^(١) وهو لا يكون إلا
بالنظر ، ولما كانت إفادة النظر العلم من الأمور المختلف فيها كما سيأتي بيانه : فمن
قائل إنه يفيد العلم مطلقاً ، ومن قائل إنه لا يفيد أصلاً ، ومن قائل إنه لا يفيد
في الآليات .

والمذهب الحق هو الأول اقتضى الحال تمييز القول الحق عن غيره وتفنيده^(٢)
ذلك الغير ، وذلك لا يكون إلا بعد تصور العلم ، ولما كان الدليل لا يسلم إلا
إذا كانت مقدماته ضرورية^(٣) أو تنتهي إلى ضرورة ، وجب حينئذ التمييز بين
الضروري وغيره : وبيان الضروري من التصديقات .
العلم المطلق

يتعلق بالعلم^(٤) مباحث ثلاثة : الأول في تصوره ، الثاني في بيان أقسامه ،
الثالث في بيان الضروري من التصديقات .
تصوره

قال الإمام الرازي إن تصور العلم المطلق ضروري لا يحتاج إلى معرف ، بل
يحصل بمجرد الالتفات إليه أو سماع لفظه ، كتصور الإنسان وجود نفسه ،
وتصوره شخص اليد والرجل عند سماع لفظهما .

وقال إمام الحرمين والإمام الغزالي إنه نظري ، ولكن يعسر تحديده ، وتصوره
إنما يكون بالرسم وطريق معرفته القسمة والمثال :
وقال الجمهور إنه نظري^(٥) ولا يعسر تحديده .

- (١) أي العقائد الدينية التي جاء بها الوحي في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة .
- (٢) تفنيده أي إبطاله ، وبيان أنه ليس حقاً .
- (٣) المقدمة الضرورية هي التي لا تحتاج إلى بحث ونظر ، بل يكفي الالتفات إليها وتدبرها في
العقل الإنساني . أما غير الضرورية ، وهي النظرية فلا بد أن تنتهي إلى ضرورة .
- (٤) المراد به العلم مطلقاً قديماً أو حادثاً ، قديماً مثل علم الله تعالى ، وحادثاً مثل علمي وعاملي
وممكننا ، ذلك أن المراد به العلم المطلق ، وهو ما يشمل العلم القديم والعلم الحادث
نظري ، أي يحتاج إلى بحث ونظر ويمكن تحديده .
- (٥) نظري ، أي يحتاج إلى بحث ونظر ويمكن تحديده .

۱۔ ماحصہ ای شئی تترکبہ منہ منسب من فصل
۲۔ الظاهر من كلام الشيخ السعد في المقاصد ما انه جسم مقوله الغير الى
الدهاس اذ انما كماله ليس في سبيل ما في التور والنظر

القول الثالث إن تصويره نظري ولا يصح تحديده

أصحب هذا القول اختلاف عباراتهم في بيان مفهوم العلم ، ومنشأ ذلك الاختلاف أن العلم من قبيل المشترك ، فقد نقل إطلاقه على عدة معان ، ومن أجل هذه الإطلاقات اختلف مفهومه .

قالوا إنه يذكر ويراد به مطلق إدراك العقل^(١) وعلى هذا الإطلاق عرفوه بأنه وصول النفس إلى المعنى سواء كان الوصول حقيقياً أو غير حقيقي ، وسواء كان الوصول إليه حكماً أو غير حكم ، فيشمل الظن والشك والوهم ، ويشمل التصور المطابق وغير المطابق والاعتقاد الفاسد .

ويطلق أيضاً على التصديق اليقيني ، وعرفوه بناء على هذا بأنه الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة^(٢) أو برهان ، فخرج عن التعريف التصور لأنه ليس بحكم ، وخرج بالجازم غير الجازم من ظن أو شك أو وهم ، بناء على أنها حكم ، وخرج بالمطابق الاعتقاد الفاسد ، وخرج بقوله لموجب ، الاعتقاد التقليدي الصحيح فإنه مجرد التقليد ، لا لبرهان أو ضرورة .

ويطلق أيضاً على ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني وهذا الاعتبار ذكروا له تعريفين :

الأول صفة يتجلى بها المذكور^(٣) من قامت به . ومعنى ذلك التعريف أنه أمر

قائم بالغير ، سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ينكشف به الانكشافاً تاماً ما يذكر ويلتفت إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً ، وهذا الانكشاف يحصل لمن قامت به تلك الصفة واتصف بها .

فخرج بالتجلى الذي هو الانكشاف التام اليقيني ، الظن ، والشك والوهم ، والاعتقاد الفاسد ، وخرج بقولنا لمن قامت به الصفة القائمة بالغير التي يتميز بها صاحبها ، وينكشف بها عن غيره ، الذي لم تقم به تلك الصفة كالشجاعة ، فإنها وإن أوجبت تميز المتصف بها عمن لم يتصف بها ، لكنها لم ينكشف بها شيء لمن قامت به ، وقد استحسّن السيد الشريف في شرحه^(٤) للمواقف هذا التعريف وجعله أحسن ما قيل في تعريفات العلم .

التعريف الثاني

صفة توجب محلها^(٥) تميزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض .

ومعنى هذا التعريف أن الأمر القائم بالغير سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ذلك الأمر يوجب لموصوفه تميزاً بين المعاني ، كلية أو جزئية ، متصفاً ذلك التمييز بأن المعنى المميز لا يحتمل معه أن يكون على خلاف ما ميزه عليه الموصوف بتلك الصفة .

وهذا القيد الأخير^(٦) يخرج الظن والشك ، والوهم ، لأن احتمال النقيض فيها واضح ، ويخرج الاعتقاد الفاسد أيضاً ، لاحتمال الوصول إلى المعنى الصحيح ، وكذلك الاعتقاد التقليدي لأن احتمال النقيض باق بواسطة تشكيك المشكك .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٨٦ .

(٢) المراد بمحلها الذات التي تقوم بها صفة العلم ، سواء كانت هذه الذات قديمة كالله تعالى أو حادث كمحمد مثلاً . راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٧٦ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٣٢ وما بعدها .

(٣) وهو قوله لا يحتمل النقيض . المطابق للواقع خرج من التعريف أيضاً ، لأنه يحتمل النقيض بواسطة المشكك ، راجع شرح المقاصد لابن يعقوب .

(٤) التصواب التقليد المطابق للواقع ، لأنه تقليد المقلد ليس ناسخاً عنه وليس

(١) ينسب هذا التعريف إلى الحكماء ، راجع شرح المواقف ص ٧٠ ج ١ .

(٢) ينسب هذا التعريف إلى الإمام الرازي راجع شرح المواقف ص ٧٤ ج ١ .

وراجع إلى شرح المقاصد للسعد وابن يعقوب الكاشي ج ١ ص ٢٠ وما بعدها .

(٣) أي ما يذكر فيه ويسمع لفظه ، فيدخل في المذكور : الموجود والمعلوم (شرح المقاصد لابن يعقوب) ج ١ ص ٢١ الطبعة السابقة .

وأورد على ذلك التعريف أنه فقد شرطاً من شروط صحته ، وهو أن يكون
 جامعاً لأنه غير شامل للعلوم العادية ، فلا يكون تعريفاً صحيحاً ، ووجه عدم
 تميز العلم المشهور للعلوم العادية أنها هي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى ، بخلق
 متعلقاتها وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة ، مع إمكان كونها على خلاف
 ما كان عليه ذلك ، كعلمنا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً ، فإن
 متعلق التمييز بحتمل النقيض بأن يخلق الله مكان الحجر الذهب على رأى من يقول
 أن الجواهر متخالفة في المادية (١) ، أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف
 الذي صارت به حجراً ، ويخلق فيها الوصف الذي تصير به ذهباً ، وحيث كان
 متعلق العلوم العادية يحتمل النقيض فلا يشمل التعريف ، فيكون غير جامع ،
 ويدفع ذلك بأن المتعرض لم يفهم للمعنى المراد من احتمال النقيض .
 ويبان ذلك أن احتمال النقيض له معنيان :

الأول : أنه لو فرض نقيض الشيء حاصلًا لم يلزم منه محال . الثاني : أن
 يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن ، أو
 في المال كما في الجهل والتقليد .

هذا المعنى الثاني هو المنفى في التعريف ، أما الأول فليس بمنفى ومرجعه
 الأمكان الذاتي .

(١) لقد ذهب بعض العلماء إلى أن الموجودات الحادثة كلها تتكون من حقيقة واحدة هي
 الذرات أو الجواهر المفردة ، وهي جنس واحد ، وذهب آخرون إلى أن الموجودات تتكون من
 حقائق متعددة ، ومختلفة ، فعادة الحجر غير مادة الذهب بخلاف الذهب الأول فإنه يرى أن
 مادة الحجر هي نفس مادة الذهب ، لأن كلا منهما مكون من نوع واحد ، وهو الذرات
 المتجانسة ، وبخلاف بينهما جاء من نسبة عدد الجواهر في كل منهما ، وكيفية تركيبها ، أما
 الحقيقة الواحدة ، وهو ذهب نيت بطلانه .

المختص به أنه ما صاحب الجواهر واحدة وتختلف الذرات بها تتركيبات
 الجواهر المفردة

ليس من المستحيل في نظر المنفل أنه ينقلب الجبل ذهباً .
 المؤلف الذاتي : معناه أنه يحكم العقل في الشيء ليعرف الجماليه وعدم (الوجودية)
 ليس المنفل يقول لا يوجد أنه يكون الجبل ... أنه مكنه ... ما عليه ...

والخلاصة أن المراد بعدم احتمال النقيض المذكور في التعريف جزم العقل بأن
 النقيض ليس واقعاً في نفس الأمر البتة ، وإن كان ممكناً في ذاته ، وبهذا البيان
 يكون التعريف شاملاً للعلوم العادية .

ونقرر ما قاله أصحاب القول الثالث على هذا الوجه الذي سمعته يظهر لك
 أن الاختلاف في التعريف مبنى على أن العلم من قبيل المشترك (١) وإن كل معرف
 لاحظ اطلاقاً من إطلاقاته ، وعرف باعتباره ، وعلى ذلك يكون كل تعريف
 صحيحاً ملاحظة ذلك الإطلاق .
 تممة

هذه التعاريف التي ذكرها أصحاب القول الثالث لا يمكن الجزم بأنها من قبيل
 الحد (٢) لأن الوقوف على جنس وفصل في تلك التعريفات لم يتيسر ، وغاية ما
 يقال إنها رسم صحيح .

(تقسيم العلم إلى التصور والتصديق)

اختار الجمهور من العلماء أن العلم المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم
 الحادث فقط ، لأن كلا منهما مفسر بالأدراك الذي هو وصول النفس إلى المعنى
 (المدرك) .

وهذا يستدعي الانطباع في النفس ، والانطباع والنفس من خواص الأجسام ،
 فيستدعي الحدوث ، ولأن كلا من التصور والتصديق يتنوع إلى ضروري ونظري ،
 وعلمه تعالى لا يوصف بضرورة ، لأن وصفه بها يوهم مقارنته للضرورة المستحيلة
 في حقه تعالى ، التي هي الإلجاء إلى الشيء مع عدم ورود السمع به ، ولا
 يوصف بتنظر لأن النظري ما يكون عن كسب وفكر ، فيقتضي سبق الجهل وهو
 محال في حقه تعالى .

- (١) يعني من باب المشترك اللفظي ، وهو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه ، وذلك مثل كلمة
 (عين) فإنها يقال عن الباصرة ، وعن النور ، وعن الجاسوس .
 (٢) يقصد بالحد هنا ما كان التعريف بالذاتيات ، وهي الجنس والفصل ، ويقصد بالرسم ما كان
 التعريف بالعرضيات ، وهي الخاصة .

الأقسام

اتفقت كلمة العلماء على أن العلم الحادث ينقسم إلى تصور وتصديق . وعرفوا الصور : بأنه الإدراك الخالي عن الحكم كإدراك الموضوع أو المحمول ، أو إدراكهما معاً بدون نسبة .

أما التصديق فقد عرفه الحكماء بأنه إدراك أن النسبة واقعة^(١) أو ليست بواقعة ، كإدراك أن الله واحد ، وأنه ليس حادثاً ، وعرفوه متأخروا المناطقة بأنه هو الإدراك المقارن للحكم ، وعلى ذلك يكون التصديق مركباً من أربعة إدراكات ، إدراك المحكوم عليه ، وإدراك المحكوم به وإدراك النسبة الكلامية ، التي هي مورد الإيجاب والسلب ، وهذه الإدراكات الثلاثة تصورات ، والرابع إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، وهذا هو المعبر عنه بالحكم ، أما على رأى الحكماء فالتصديق بسيط .

والذى يقتضيه النظر الصحيح أن رأى الحكماء أجدر بالقبول ، لأن موضوع المنطق المعلوم التصورى^(٢) من حيث أنه يوصل إلى مجهول تصورى . والمعلوم التصديقى من حيث أنه يوصل إلى مجهول تصديقى ، وغير خفى أن المجهول التصورات الثلاثة ؛ نعم هي لازمة لتحقيق التصديق على أنها شروط له .

(١) راجع شرح الرسالة الشمية في المنطق ص ٩ الطبعة الثانية للحلبى ، وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٢ طبع عمر الخشاب .

(٢) راجع شرح القطب على الشمية ص ٢٢ طبع الحلبي وكتاب المرشد السليم في المنطق ص ٢١ الطبعة السابعة .

تقسيم آخر للعلم

العلم سواء كان تصوراً أو تصديقاً ينقسم إلى ضرورى ونظرى ، فالضرورى هو الذى لا يحتاج إلى نظر وفكر ، كتصور الشخص وجود نفسه ، واعتقاد أن الواحد نصف الاثنين ، والنظرى ما احتاج إلى فكر وكسب كإدراك حقيقة العقل^(١) والإنسان ، والتصديق بأن العالم حادث^(٢) .

وهذا تقسيم للعلم باعتبار كَيْفِيَّتِهِ ، أما التقسيم إلى التصور والتصديق فهو تقسيم له باعتبار ذَاتِهِ ، بدليل أن التصور لا يتقلب تصديقاً ، والتصديق لا يتقلب تصوراً .

التصديقات الضرورية

تقسم العلم إلى ضرورى ونظرى يستلزم أن كلا من التصور والتصديق ينقسم إليهما ، وقد ذكر العلماء أن التصور الضرورى ينحصر في البديهيات والمشاهدات^(٣) وإنما اقتصر علماء التوحيد على بيان الضرورى من التصديقات لأنهم لا يذكرون في المبادئ الكلامية إلا ما يفيد في العقائد ، والمفيد في العقائد هو التصديقات .

قالوا تنحصر التصديقات الضرورية في ست على المشهور : بديهيات ، مشاهدات ، محربات ، متواترات ، فطريات ، حدسيات^(٤) .

(١) هذان مثالان للتصور النظرى ، فإن إدراك العقل يحتاج إلى بحث ونظر ، وكذلك الإنسان .
(٢) وعدا مثالاً للتصديق النظرى ، فإن حدوث العالم لا يدرك إلا بعد بحث ونظر .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٤٣ - الطبعة الثانية .
(٤) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٤٣ وشرح القطب على الشمية ص ١٦٦ طبع الحلبي .

(١) البدييات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بمجرد الالتفات إلى النسبة بعد تصور الطرفين مثالها : الواحد نصف الإثنين ، الممكن يحتاج في وجوده إلى مرجح ، فإن العقل إذا تصور طرف القضية سواء كان تصورهما ضروريا كما في القضية الأولى ، أو نظريا كما في الثانية جزم بالنسبة بمجرد الالتفات إليها ، ولا يحتاج إلى واسطة . وهذا بالنسبة لصاحب العقل الكامل السليم ، فالتوقف عن الجزم بالنسبة بعد تصور الطرفين لنقص العقل كما في الصبيان والبله ، أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للبدييات لا يخرج مثل هذه القضايا عن كونها بديهية .

(٢) المشاهدات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة ، والأولى تسمى محسوسات مثل قولنا هذه الشمس مشرقة ، وهذه النار حارة ، فإن العقل يجزم بثبوت الإشراق للشمس بواسطة الإحساس بالبصر ، ويجزم بثبوت الحرارة للنار بواسطة الإحساس بالبدن^(١) .

والثانية تسمى وجدانيات . مثل قول الشخص أنا جائع أنا عطشان ، أنا غضبان ، فإن العقل يجزم بثبوت الجوع والعطش ، والغضب ، بواسطة الإحساس الباطني ، وهو القوة الواهمة وإن انعدمت الحواس الظاهرة .

(١) كلمة بالبدن زلما المحقق ليم بها الكلام ، لأن الكلام في المحسوسات .

٣ — المجربات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما : يضم للعقل وهو تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين ثانيهما يضم للقضية وهو قياس خفي ، مثال ذلك : الخمر مسكر فالعقل يجزم بنسبة الإسكار إلى الخمر بواسطة أمر ينضم إليه وهو تكرار^(١) المشاهدة ، وبواسطة قياس مترتب على تكرار المشاهدة ولا يشعر به المتكلم بالقضية مع حصوله ، فإنه متى شاهد مرة بعد أخرى حصول الإسكار عند شرب الخمر جزم بأن هذا لا بد له من سبب ، فينشأ عن ذلك قياس تركيبه هكذا :

كلما استعملت الخمر وجد سبب الإسكار بها ، وكلما وجد سبب الإسكار وجد الإسكار . . النتيجة كلما استعملت الخمر وجد الإسكار ، وهي مضمون القضية القائلة : الخمر مسكر ، ويمتاز هذا النوع عن الاستقراء بأن الأحكام الاستقرائية لا قياس فيها ، ويمتاز عن الفطريات بأن القياس فيها لازم لتصور الطرفين .

٤ — المتواترات

القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو سماع الأخبار ، والثاني يضم إلى القضية وهو قياس اقتضاء حال المخبرين^(٢) مثال ذلك ، قولنا سيدنا محمد ﷺ ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه ، فإن العقل يجزم بنسبة دعوى النبوة وظهور المعجزة إلى سيدنا محمد ﷺ بواسطة سماع ذلك الخبر ، وهو المنضم إلى العقل ، بواسطة القياس الذي اقتضاه حال المخبرين وهو قولنا : هذا خبر جمع يستحيل كذبهم ، وكل ما كان كذلك فهو حق . النتيجة هذا خبر حق .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٤٤ ، وشرح القطب على الشمسية ص ١٦٦ طبع عيسى الحلبي .

(٢) المراجع السابقة .

٥ - الفطريات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة قياس حاضر في الذهن ، لازم لتصور الطرفين مثال ذلك : الأربعة زوج ، فإن جزم العقل بثبوت الزوجية للأربعة بواسطة قياس لازم لتصور الموضوع والمحمول ، فإن من تصور الأربعة بأنها ما تركبت من أربع وحدات ، وتصور الزوج بأنه هو كون العدد مشتملاً على عددين لا يفضل أحدهما الآخر تصور الانقسام بمتساويين في الحال ، وترتب في ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج ، إذن الأربعة زوج^(١).

٦ - الحدسيات^(٢)

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو تكرار المشاهدة . ثانيهما يضم للقضية ، وهو قياس مترتب على تلك المشاهدة ، مثال ذلك : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، فإن الجزم باستفادة نور القمر من نور الشمس حصل للعقل بواسطة مشاهدة اختلاف تشكيلات نوره ، ضعفاً أو قوة ، بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعداً ، وينشأ عن تلك المشاهدة المتكررة قياس تركيبه :

لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس لما اختلف قوة وضعفاً بحسب القرب والبعد ، لكنه اختلف قوة وضعفاً بهذا الاعتبار ، فثبت أن نوره مستفاد من نور الشمس .

(١) هذه زيادة من المحقق ، وتسمى الفطريات : قضايا قياساتها معها راجع شرح القطب على الشبهة ص ١٦٦ .

(٢) الحدسيات جمع حدسي ، والحدس سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب ، ومقابلته الفكر ، فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحدس فلا حركة فيه أصلاً ، والانتقال فيه ليس بحركة (راجع شرح القطب على الشبهة ص ١٦٧) .

ويؤخذ من هذا البيان أن الحدسيات تماثل المحربات في تكرار المشاهدة ، وترتب القياس على تلك المشاهدة ، وعلى هذا يفرق بينهما بأن المحربات علم فيها وجود السبب دون ماهيته ، وفي الحدسيات علم وجوده ومماهته ، فإن السبب في ضعف النور تارة ، وقوته أخرى ، هو القرب والبعد من الشمس .

واعلم أن البدييات والفطريات حجة مطلقاً بلا قيد ولا شرط ، أما المحربات ، والمتواترات ، والمشاهدات ، والحدسيات ، فإنها لا تكون حجة على الغير إلا إذا علم اشتراكه مع خصمه فيما يقتضيها من مشاهدة ، أو تجربة ، أو تواتر ، أو حدس .

هذا البيان الذي سمعته من أن هذه الأمور الستة ضرورية هو ما درج عليه الجمهور ، وخالفه في ذلك طائفة قالت : إن الضروري من هذه الأمور الستة هو البدييات ، والمشاهدات ، لأنه لا يلاحظ فيها قياس أصلاً بخلاف الأربعة الأخرى ، فإنها ملحوظ فيها قياس فلا تكون ضرورية .

هذه الطائفة التي أخرجت تلك الأمور الأربعة من الضروريات افترقت إلى فرقتين :

فرقة تثبت واسطة بين الضروري والنظري وتقول : إن هذه الأربعة واسطة ، وفرقة تقول لا واسطة وتجعلها من النظري .

والظاهر أن هذا الخلاف مبني على اختلافهما في تفسير الضروري والنظري ، فالمثبت للواسطة فسر الضروري : بأنه ما لا يفتقر إلى قياس أصلاً ، والنظري بأنه ما احتاج إلى تأمل . فأخرجها من الضروري لأنها احتاجت إلى قياس ، وأخرجها من النظري ، لأن القياس الذي احتاجت إليه لم يحتاج إلى تأمل أصلاً ، والنافي للواسطة القائل بأنها من النظري فسر الضروري : بالتفسير السابق ، وفسر النظري : بأنه ما احتاج إلى قياس في الجملة .

هذا الذي طرق سمعك من أن هذه الأمور الستة تفيد العلم واليقين هو مذهب الأكثر ، يخالف الأكثر من ذلك ثلاث فرق :

١ - الفرق الأولى خالفت في الحسيات فقط وقالت : إن للحس^(١) فيه مدخل وهو المحسوسات ، والتجربيات والتواترات ، والحدسيات لا يفيد العلم .

واستدللت على مدعائها بأنه لو اعتبر حكم الحس في إفادة العلم ، فإما في الكليات^(٢) ، وإما في الجزئيات ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو اعتبار حكم الحس في إفادة العلم باطل ، ثبت نقيضه ، وهو أن حكم الحس لا يعتبر في إفادة العلم وهو المطلوب .

دليل بطلان التالي أن اعتباره في الكليات معناه اعتباره في الأفراد الحاصلة في الماضي^(٣) والحال ، والتي تحصل في الاستقبال ، وهذا غير ممكن ، لأن الحس لا يدرك إلا النار التي يشاهدها فلا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقة ولا خارجياً ، فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات أصلاً .

واعتباره في الجزئيات معناه اعتباره في الجزئي^(٤) الذي يشاهده ، وهذا لا يفيد العلم ، لأن الحس يغلط كثيراً ، فيكون حكمه في أي جزئي محتملاً للغلط فلا يوثق به .

مثال ذلك أنا قد نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة عنا بعداً ليس بالكثير ، ونرى الكبير صغيراً كالبحر البعيد جداً ، ونرى المتحرك ساكناً وبالعكس كالقطار ، فإن راكبه يراه ساكناً ويرى الطريق متحركاً .

(١) هنا نفس تقديره : إن ما كان للحس فيه مدخل ... الخ .

(٢) الكل هو ما يجوز الشركة في معناه ، والجزئي ما يقال على فرد واحد ، ولا يجوز الاشتراك في معناه .

(٣) ذلك أن الكل يقال على كثرين ويجوز الاشتراك في المعنى ، فيقال على الماضي والحاضر والمستقبل .

(٤) والجزئي أمر متضمن معين ، وهو واحد ، فينحصر العلم فيه ، والحس يعطى كثيراً في المحسوسات ، فهي الشيء الكبير صغيراً ، والصغير كبيراً ، يرى الواحد اثنين كما في الأصول ، فلا يصح الاعتماد على الحس في الوصول إلى العلم اليقيني .

وإذا بطل اعتبار حكم الحس في الكليات لعدم تصوره ، وفي الجزئيات لاحتمال الغلط ، بطل كونه مفيداً للعلم وهو المطلوب .

والجواب أنا نقول لهذه الطائفة هذا الدليل الذي استندتم إليه في أن حكم العقل بواسطة الحس لا يفيد العلم ، إنما أفاد أن جزم العقل بحكم كل أو جزئي بمجرد الحس والإحساس بالشيء على أي وجه لا يصح ، ونحن نسلم ذلك ، ونقول لابد مع الأحساس من أمور تنضم إلى الحس تليق به إلى الجزم ، فإذا اتعدت في بعض الأشياء كالأمثلة المذكورة لم يحصل من العقل جزم ، وكان احتمال الخطأ قائماً ، ويمكنك أن تدرك سبب غلط الحس في الأمثلة المتقدمة بالبيان الآتي :

رؤية النار من بعد كبيرة

سبب الغلط أن تلك النار البعيدة حوفاً هواء يستضيء بضوئها ، والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً ، فلا يتميز عند الراي جرم النار عن الهواء المضيء بها . نظراً للتشابه في الضوء ، فيدركهما الراي جملة واحدة ، ويحسبهما ناراً ؛ أما إذا كانت النار قريبة من الراي نفذ الشعاع في الظلمة ، وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورته لها .

من هذا يتبين أن غلط الحس نشأ من كون إدراكه الصحيح الذي يجزم العقل بواسطته ، قد ارتبط بحالة خاصة انعدمت عند ذلك البعد .

تلك الحالة هي أن المرئي إنما يرى على حالته الأصلية إذا كان على بعد خاص من الراي يختلف باختلاف البصر قوة وضعفاً .

رؤية الكبير البعيد جداً صغيراً

سبب الغلط فيه ورؤيته صغيراً مع كونه كبيراً ، أنه رؤية الأشياء والكشافها

لمرأى يتحقق بخروج الشعاع الضوئى من الجسم المرئى ، على هيئة مخروط ،
 مستدير ، رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى .
 فكلما صغرت زاوية رأس المخروط صغر المرئى ، وكلما كبرت كبر المرئى ،
 يكبره وصغره فى نظر الرأى مرتبط بكبر الزاوية وصغرها .
 ويظهر لك هذا جلياً بالنظر فى ذلك الرسم .

ا ب المرئى فى وضعه القريب من العين ع

و ا أول ب أول هو المرئى فى وضعه البعيد من العين ع
 وفى هذا الرسم زاويتان الأولى زاوية أ ع ب
 والثانية زاوية ا أول ع ب أول

ولما كانت زاوية ا ع ب أكبر من زاوية ا أول ع ب أول فإن المرئى وهو ا ب
 يظهر أكبر من ا أول ب أول^(١) وإن الحجم الحقيقى^(٢) لا يتغير ، ويمكنك أن
 تقول إن لنظر الشيء على حالته الأصلية بعداً خاصاً قد اتعدم هنا .
 رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس

سبب الغلط فيه أنه لما لم يتغير وضع الراكب بالنسبة إلى القطار ، وتغيرت
 محاذاته لأجزاء الطريق ظن نفسه والقطار ساكنين ، والطريق متحركاً ، ولذلك لو
 تأمل الراكب قليلاً لرأى الحالة الحقيقية .

وقد صرح الإمام الرازى بأن القدرح فى^(٣) إفادة الحسيات العلم يتسبب إلى
 أفلاطون وأرسطو ، وبطليموس ، وجالينوس .

ولما كان التعويل فى إثبات العلم الإلهى المنسوب إلى أفلاطون ، وإثبات أكثر
 العلم الطبيعى ، كالعلم بالسماء والأرض ، المنسوب إلى أرسطو ، وعلم الهيئة
 المنسوب إلى بطليموس ، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس ، على
 الحس والإحساس وجب تأويل ما ورد عنهم من القدرح فى إفادة الحسيات العلم ،
 بأن المراد أن جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس ، بل لا بد مع الإحساس
 من أمور تنضم إلى الحس وإلا لبطلت علومهم .

٢ — الفرقة الثانية : خالفت فى البدييات والفطريات ، وقالت إنهما لا
 يفيدان علماً ، واستدللت على مدعاها بشبه كثيرة نكتفى بذكر أربع منها :

(١) زيادة أمثالها المحقق ليستقيم المعنى والدليل .
 (٢) الأولى أن يقال : مع أن الحجم الحقيقى للجسم ا ب لم يتغير .
 (٣) راجع شرح المقاصد للسفد ج ١ ص ٤٧ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف
 ج ١ ص ١

الأولى القضايا التي جرت بها العادة من مبدأ الخليفة إلى الآن ولم تتخلف ،
نحزم بنسبتها كما نحزم بالنسبة في البدييات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم
وطمأنينة القلب .

ومعلوم أن العاديات لا اعتماد عليها لأن احتمال النقيض فيها قائم ، فكذلك
البدييات لا اعتماد عليها ، لعدم الفرق بينهما فيما يعود إلى الجزم فلا تفيد
اليقين .

مثال ذلك هذا الشيخ وصل إلى حالة الشيخوخة بالتدريج — أثاث البيت
بعد خروجي منه لم يتحول إلى رجال ، ماء البحر الذي رأيناه لم يتقلب دهنا ، أو
عسلا ، فإن الجزم بنسب هذه القضايا إيجابا أو سلبا بمقتضى العادة التي جرت
بذلك وهذا الجزم محتمل للخطأ باتفاق المتكلمين والحكماء .

أما عند المتكلمين فلا أنهم يقولون إن جميع الممكنات مستندة (١) إلى الله
تعالى ، وهو مختار في تصرفه ، وقدرته صالحة للتعليل بكل ممكن قريبا أو
بعيدا .

وحيث قالوا بذلك فهم يجوزون وجود الشيخ من مبدأ أمره شيخا ، ويجوزون
انقلاب أثاث البيت رجالا ، وانقلاب ماء البحر دهنا أو عسلا .

ولا يخفى أنه مع ذلك التجويز لا يتأتى الجزم الصحيح .

وأما عند الحكماء فلا أن تلك الحوادث الأرضية مستندة في وجودها إلى
الأوضاع الفلكية الحادثة من حركات تلك الأفلاك .

وسبب تلك الأوضاع يوجد في المادة التي تتكون منها الأشياء استعداد
مخصوص بمقتضاها تتشكل تلك المادة بأشكال مخصوصة .

(١) راجع شرح المواقيت للسيد الشريف جلد ١ ص ١٧٢ .

هذه الأوضاع الفلكية يجوز أن تتغير ، ويحدث وضع غريب لم يقع فيما مضى
من الزمان .

وبواسطة ذلك الوضع الغريب يحصل استعداد مخصوص في المادة ، مغاير
لذلك الاستعداد يترتب عليه وجود الشيخ على شكل الشيخوخة دفعة واحدة
وهكذا .

الشبهة الثانية

قالوا للأمزجة تأثير في الاعتقادات ، فإننا نرى بعض النفوس يميل إلى إيلاء الغير
بقتل أو غيره ، ويستحسن ذلك ، وبعض النفوس يستقبحه ، ويشتمر منه ،
حتى أنه يحرم ذبح الحيوانات للاحتفاح بأكلها .

وغیر خفي أن ذلك الاستحسان والاستقباح تابع لقوة القلب وضعفه بحسب
المزاج .

كذلك قالوا للعادة تأثير في الاعتقادات ، فمن مارس مذهباً من المذاهب حقا
كان أو باطلا ، واعتاده مدة من الزمان يجزم بصحته ، وبطلان ما يخالفه بمجرد
اعتياده ، من غير أن يتبين له صوابه أو خطؤه .

وإذا ثبت أن المزاج والعادة قد أثرا في الاعتقاد ببعض القضايا ، فلا مانع من
أن يؤثر في جميع ما عُد من البدييات ، بسبب أن كلا من المزاج والعادة عام
لجميع أفراد الإنسان ، وإذا جاز ذلك ارتفع اليقين عن البدييات .

الشبهة الثالثة

قالوا قد يقع خلاف في مسألة عقلية مثل كون الوجود عين الموجود أو غيره ،
ويستدل القائل بالعينية بدليل ، والقائل بالغيرية بدليل ، وإذا نظرت إلى كل من
الدليلين بحسب الظاهر تراه دليلا قاطعا مركبا من مقدمات مجزوم بها ، يتعارضان
بحسب الظاهر ، ويصدق على كل منهما أنه دليل صحيح مجزوم به . وفي الواقع

ونفس الأمر لابد وأن يكون أحد الدليلين خطأ ؛ لأنه لو كان كل منهما صواباً لاجتمع النقيضان ، وهو محال . وحيث كان أحد الدليلين خطأ وقد جزم العقل بصحته ، فقد ارتفع الوثوق عن أحكام البديهة فلا تفيد اليقين .

الشبهة الرابعة

في كل مذهب من المذاهب المشهورة بين علماء الكلام قضايا يدعى صاحب المذهب فيها البداهة^(١) ، والمخالف ينكرها ، ولا يخفى أن ادعاء البداهة وإنكارها يوجب الاشتباه في البدييات جميعها ، ورفع الأمان عنها ، فلا تفيد اليقين .

من تلك القضايا قول المعتزلة : الصدق النافع حسن بمعنى استحقاق فاعله المدح عاجلاً ، والثواب آجلاً ، والكذب الضار قبيح ، بمعنى استحقاق مرتكبه الذم عاجلاً ، والعقاب آجلاً ، هاتان القضيتان ادعى المعتزلة فيهما البداهة ؛ وقالوا متى تم تصور الطرفين والنسبة جزم العقل بلا تخلف ، وخالفهم فيها الأشاعرة والحكماء ، وقالوا : هذه القضايا من المشهورات التي قد تصدق وقد تكذب .

ومنها قول جمهور علماء الكلام : الأعراض مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة ، وقالوا يشهد بهذا بديهية العقل ، وأنكر جمهور الأشاعرة وكثير من المعتزلة مضمون تلك القضية المدعى بداهتها ، وقالوا إن الأعراض متعددة بتعاقب الأمثال .

ومنها قول الحكماء : لا حدوث لشيء إلا عن شيء آخر ، هو مادة له ، وقد ادعى بعضهم العلم الضروري بذلك ؛ وأنكر هذا المسلمون ، وقالوا بجواز حدوث الأشياء لا عن مادة أصلاً .

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ١ ص ١٧٧ .

وشرح للقاصد للسيد الفتاوى ج ١ ص ٢٧ طبع الحجاب .

بعد إيراد تلك الشبه الأربعة وغيرها من المنكرين لأفادة البدييات العلم ، قالوا لمن يدعى الإفاداة : إن حالكم لا يخلو من واحد من أمرين : الأول أن تُجيبوا عن تلك الشبهة^(١) والثاني : أن لا تجيبوا عنها . فإن أجبت عنها فقد التزمت أن البدييات لا تفيد العلم إلا إذا دفعت عنها تلك الشبه ، وغير خفى أن دفعها يحتاج إلى نظر دقيق ، فلا تكون البدييات ضرورية ، لأنها توقفت على النظر الدقيق ، ولو كانت ضرورية لما توقفت على شيء أصلاً ، وإن لم تجيبوا عنها فقد ثبتت تلك الشبهة^(٢) وانتفى الجزم بالبدييات .

والجواب أنا نختار الشق الثاني^(٣) ولا نشتغل بالإجابة عنها لأن البدييات بينة بنفسها لا خفاء فيها ، وهذه الشبه لا توجب شكاً فيها لجزمنا بفسادها ، وإذا اشتغلنا بالإجابة عنها فليس ذلك لأن العقل احتاج في جزمه بصحة البدييات إلى تلك الإجابة ، بل لإظهار فساد الشبه .

✓ وليان فساد الشبه الأربعة المتقدمة نقول :

وجه فساد الشبهة الأولى أن ما ذكر فيها إنما أنتج إمكان حصول نقائص ما جزمنا به من العاديات ، وقد تقدم لك في تعريف العلم أن احتمال النقيض بمعنى إمكان حصول النقيض مع أنه لم يقع لا ينافي الجزم ، إنما الذي ينافيه هو احتماله ، بمعنى حصوله بدل ذلك المتحقق ، وليس هذا موجوداً هنا ، ومن هذا يتبين أن الأمر قد اشتبه على ذلك المورد لتلك الشبهة .

وجه فساد الشبهة الثانية المقول فيها إنه يلزم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البدييات ، أن ذلك الاستلزام

(١) هكذا بالأصل والمصواب الشبه .

(٢) هكذا بالأصل والمصواب الشبه بالجمع .

(٣) بمعنى أننا نختار عدم الإجابة عن هذه الشبه .

مسموع ، لأنه ليس بمعقول أنه يلزم من تأثير المزاج والعادات في بعض القضايا جواز التأثير في جميع القضايا ، ألا ترى إلى الجزم في قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فإنه ليس للامتزجة ولا للعادة دخل فيه أصلاً .

ووجه فساد الشبهة الثالثة أن الخطأ الحاصل في أحد الدليلين لم يحصل من احتمال البديهة الخطأ ، بل نشأ من أن البديهة تتوقف على تصور أطراف القضية بحالة تناسب الحكم ، فإذا لم تتصور الأطراف كلها أو بعضها على ذلك الوجه أخطأت البديهة ، وحكمت بخلاف الواقع ، وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكامها في حالة تصور الأطراف على الوجه المناسب للحكم .

مثال ذلك العلوم العادية احتمال النقيض فيها قائم ، وكل ما كان كذلك لا يفيد اليقين ، النتيجة العلوم العادية لا تفيد اليقين .

فإن الحد الأوسط وهو احتمال النقيض يطلق ويراد إمكان حصوله وهو لا يناقى اليقين ، ويطلق ويراد منه حصوله بالفعل ، وهو المناقى لليقين . والمناسب للحكم الثاني ، ولكن المتكلم بالقضية أراد الأول فكان تصور الحد الأوسط بوجه غير مناسب للحكم فحصل الخطأ .

ووجه فساد الشبهة الرابعة أن الذي صح نقله عن الجازمين بهذه القضايا هو دعواهم الضرورة لا البداهة ، ولا يلزم من حصول الاشتباه في الأعم الذي هو الضرورة الاشتباه في الأخص الذي هو البداهة ، لجواز كون الضرورة متحققة في نوع من الضروريات غير البديهة^(١) .

(١) الصواب غير البديهة ، لأن الكلام في الأمر البديهي وهو أخص من الضروري ويراجع في رد فساد هذه الشبهة شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٥٠ طبع عمر الخشاب .

٣ — الفرقة الثالثة : وتعرف بالسوفسطائية وقد افرقت إلى ثلاث طوائف :
اللاأدرية ، والعنادية ، والعندية

فاللاأدرية مذهبها التوقف في جميع الأشياء ، فلا تجزم بشيء أصلاً ، حتى في شكهم في القضايا ، فيقولون نشك في^(١) شكنا .

استدللت على ذلك بقولها قد ظهرت من الشبهة^(٢) التي أوردها المنكرون لإفادة الحسيات العلم ، والتي أوردها المتكرون لإفادة البديهيات العلم تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى في الحسيات ، والعقل في البديهيات .

وإذا تطرقت التهمة والشك إلى الحاكم الحسى ، والعقل ، بطل قولكم إن الحسيات والبديهيات تفيد العلم ، ولم يبق للعلم طريق سوى النظر وحيث كان أصله الحسيات والبديهيات وقد بطل إفادتهما للعلم فيبطل إفادته^(٣) للعلم .

الطائفة الثانية العنادية : مذهبها إنكار ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر فالحقائق عندكم كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء ، وهذه الموجودات عندهم خيالات .

شبهتهم في ذلك تعارض القضايا ، وتناقضها مع بعضها ، حتى قالوا لا توجد قضية سواء كانت ضرورية أو نظرية إلا ولها قضية تعارضها .

(١) فهم يقولون إنى شك في كذا وشاك في نفس شكى ، ومن هنا سماوا (لا أدري) بمعنى أنى لا أدري شيئاً .

(٢) الصواب الشبه بالجمع .

(٣) يقصنون بذلك أن النظر لا يفيد العلم ، لأنه يعتمد على الحسيات والبديهيات وحيث أن البديهيات والحسيات لا تفيد العلم ، فالتعريب عليهما وهو النظر لا يفيد أيضاً ، ولذلك قالوا : لا ندري ، أى نشك في كل شيء . راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٥٢ وشرح المواقف ج ١ ص ٨٦ .

من ذلك قولهم : لو كان الجسم موجودا لقبل القسمة ، ولو قبل القسمة فإما أن ينتهي إلى جزء لا يتجزأ ، وهو باطل للأدلة التي دلت على نفى الجزء الذي لا يتجزأ ، وأما أن لا يتناهي ، وهو باطل للأدلة التي دلت على إثبات الجزء .

الطائفة الثالثة الهندية : مذهبها إثبات حقائق الأشياء لا في الواقع بل جعلوها تابعة للاعتقادات ، فمن اعتقد أن العالم حادث كان حادثاً في حقه فقط ، ومن اعتقد أنه قديم كان قديماً في حقه فقط .

واحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد السكر في فيه مرأ ، مع أنه عند غير الصفراوى حلو .

والمحققون من العلماء منعوا المناظرة مع هذه الطوائف الثلاثة على فرض وجودها ، لأن المناظرة إنما تطلب لإفادة المجهول بالمعلوم ، وهؤلاء لا يعترفون بمعلوم أصلاً ، والطريق لإلزامهم هو أن نسردهم أموراً لا يسعهم إنكارها مثل : أن يقال لهم هل تميزون بين الألم واللذة — هل تميزون بين دخول الماء والنار — هل تميزون بين مذهبكم وما يناقضه ١٩ .

فإن اعترفوا فيها ، وإلا (١) أوجعوا ضرباً ، وأصلوا ناراً إلى أن يعترفوا بالألم ، وهو من الحسيات ، ويعترفوا بالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات .

هنا والمحققون على أنه ليس في العالم قوم عقلاء يتمتعون بهذا المذهب ، ويطلق عليهم هذا الاسم ، بل كل غلط سوفسطائى في موضع غلطه فإن سوف (٢) بلغة اليونانيين اسم للعلم ، واسطاً اسم للغلط فسوفسطا معناه علم غلط .

(١) أى وإن لم يحرقوا بالألم واللذة ، ومن الماء والنار مثلاً .

(٢) فإن كلمة (سوف) اليونانية بمعنى (علم) وكلمة (اسطاً) اسم للغلط فكلمة سوفسطائى علم غلط (شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٥٢ وكتاب الفلسفة اليونانية للدكتور عوض الله حجازى .

في تصورهم : كقولهم : لو كان الجسم موجوداً لقبل القسمة ، ولو قبل القسمة فإما أن ينتهي إلى جزء لا يتجزأ ، وهو باطل للأدلة التي دلت على نفى الجزء الذي لا يتجزأ ، وأما أن لا يتناهي ، وهو باطل للأدلة التي دلت على إثبات الجزء .

الأول في تصوره — الثاني في إفادته للعلم — الثالث في شرطه — الرابع في طريق ثبوت وجوبه في معرفته تعالى — الخامس في أنه هل هو أول واجب — السادس في انقسامه إلى موصول للتصور وإلى موصول للتصديق .

المبحث الأول تصوره

إذا أراد الإنسان تحصيل مطلوب (ولا بد أن يكون عنده شعور به) تصوريا كالممكن (١) أو تصديقياً كحدث العالم (٢) تحركت النفس من ذلك المطلوب في المعلومات المخزونة عندها منتقلة من معلوم إلى معلوم ، إلى أن تظهر بالمبادئ التي توصل إلى ذلك المطلوب من ذاتيات أو عرضيات إن كان المطلوب تصورياً (٣) ، ومن حد أوسط مستلزم لثبوت الأكبر للأصغر (٤) إن كان المطلوب تصديقياً (٥) فتستحضرها متعينة متميزة .

(١) فالممكن كلمة واحدة ، ومحاولة تعريفه يسمى تصورياً .

(٢) بقصد عبارة (العالم حادث) وهو تصديق ، لأن فيها حكماً بثبوت الحدث للعالم .

(٣) ذلك أن تصور الشيء يكون تعريفه ، والتعريف يكون إما بالذاتيات وإما بالعرضيات ، فإن كان التعريف بالذاتيات فيسمى حداً ، وإن كان التعريف بالعرضيات فيسمى رصفاً . راجع كتاب شرح القطب على الشمسية ص ٧٩ الطبعة السابقة وكتاب المرشد السليم لـ المنطق ص ٨٥ .

(٤) ذلك أن التصديق حكم بثبوت المحمول للموضوع ، ولابد للحكم بهذا الثبوت من واسطة تتوصل بها إلى ثبوت المحمول للموضوع ، وذلك يكون بالقياس ، وهو يتكون من ثلاثة حدود : الحد الأصغر وهو موضوع المطلوب ، والحد الأكبر وهو محمول المطلوب ، وحد وسط بينهما ، وهو الذي يتوصل به إلى ثبوت الأكبر للأصغر . (راجع المرشد السليم لـ المنطق للدكتور عوض الله حجازى الطبعة السابعة ص ١٤٦ والقطب على الشمسية ص ١٤١ طبعة عيسى الحلبي .

هذا الانتقال من المطلوب إلى المبدأ يسمى حركة أولى ، وبه علمت المادة الموصلة وتميزت عن غيرها .

ولما كانت هذه المادة لا توصل كيفما اتفق ، بل لابد من ترتيبها على وجه مخصوص ، تحركت النفس فيها لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى تصور المطلوب بحقيقته ، أو بوجه يميزه عما عداه أو إلى التصديق به .

هذا الانتقال من المبدأ إلى المطلوب يسمى حركة ثانية :

إذا تأملت في ذلك البيان الذي سمعته ترى أن أموراً قد تحققت عند محاولة تحصيل المطلوب — الحركتان — ملزومهما — لازم الحركة الثانية — غايتها .

أما الحركتان فقد عرفتاهما من ذلك البيان .

وأما ملزومهما فأمران : أحدهما وجودي ، وهو توجه النفس نحو المطلوب .
والثاني عدمي : وهو إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب ، أو للبإدىء المؤدية إليه .

ولا شك أنه لا يمكن حصول الحركتين إلا بعد تحقق المقتضى ، وهو التوجه وانتفاء المانع ، وهو الغفلة ، وكل ما يمنع عن الوصول .

وأما لازم الحركتين فهو ملاحظة المعلومات ، لأن كلا من الحركتين انتقال ، وهو يستلزم ملاحظة المتقل عنه ، وإليه ، ليؤخذ المناسب ويترك ما عداه .

وأما لازم الحركة الثانية التي هي الانتقال من المبدأ إلى المطلوب (وقد علم بها ما يستحق التقديم والتأخير) فهو الترتيب ، وهو جعل كل شيء في مرتبته .
وأما الغاية فهي طلب علم أو ظن .

إذا علمت ذلك فاعلم أن القوم ذكروا تعريفات للنظر ، هذا بيانها :

(١) مجموع الحركتين .

(٢) الحركة من المطلوب إلى المبدأ لتحصيل ذلك المطلوب .

(٣) الحركة من المبدأ إلى المطلوب لتحصيله .

(٤) توجه النفس نحو المطلوب .

(٥) إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب أو المبادئ المؤدية إليه .

(٦) ملاحظة المعلومات لتحصيل المجهول .

(٧) ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول .

(٨) انتقال النفس في المعاني لطلب علم أو ظن .

وبالنظر في هذه التعريفات مع البيان السابق يتضح أن التعريف الأول تعريف للنظر بذاتيته — والتعريف الثاني والثالث تعريف له ببعض أجزائه مع ذكر الغاية — والرابع والخامس تعريف له بالملزوم = والسادس تعريف له باللازم — والسابع تعريف له بلازم الحركة الثانية = والثامن تعريف له بالغاية .

وحينئذ فقد ظهر أن من القوم من أراد أن يشرح النظر بذاتيته ، فعرفه بأنه مجموع الحركتين ، ومنهم من رأى الاكتفاء في شرحه بما يميزه عما عداه بوجه ما ، فميزه بتعريف من التعاريف المذكورة ، غير الأول .

نقد التعريفات السابقة (١) :

بقيت نظرة لتلك التعريفات من حيث كونها جامعة مانعة ، مستوفية لشروط المعرف أو غير مستوفية .

(١) هذه زيادة من الحق لتوضيح المراد من البحث .

التعريف الأول يفيد أن النظر لا يحصل إلا إذا وجد كل من جزأيه وهما الحركتان ، ومعلوم أن تحقق الحركة الثانية يقتضى تحقق لازمها ، وهو الترتيب ، وهو مقتضى لكون الموصل ذا أجزاء^(١) ، لأنه نسبة بين أمرين ، وعلى ذلك لا يشمل التعريف بالمفرد مثل التعريف بالفصل فقط^(٢) فيكون تعريف النظر غير جامع .

وبحسب عن ذلك بأن النظر في المفرد لا يقع في مباحث علم الكلام فلا حاجة لتشمول التعريف له .

والتعريف الثاني والثالث لا شيء عليهما ويحصل بكل منهما التمييز للمعروف حيث ذكرت الغاية من التعريف .

والتعريف الرابع والخامس تعريف للنظر بملزومه فيحصل به التمييز في الجملة . والتعريف السادس وهو ملاحظة المعلومات الواقعة في ضمن الحركتين والترتيب لتحصيل الجهول لا شيء عليه ، سوى أنه لا يشمل التعريف بالمفرد ، ولا ضرر في ذلك على ما سمعته ، ومن هذا القبيل التعريف السابع الذي هو الترتيب .

والتعريف الثامن وهو انتقال النفس في العقولات لطلب علم أو ظن يحتاج إلى شيء من البيان .

وحاصله أنه يخرج بقولنا في العقولات المحسوسات ، فإن انتقال النفس فيها يسمى تخيلاً^(٣) ، ويخرج بقولنا لطلب علم الخ انتقال النفس لا لطلب علم ، كأكثر حديث النفس في العقولات ، والمراد من العلم في التعريف اليقين والتصور والمراد بالظن ما يقابلها ، فيشمل التعريف ما إذا كان المطلوب تصوراً أو تصديقاً جازماً ، أو غير جازم ، مطابقاً للواقع أو غير مطابق .

وقد يقال بعد هذا التعميم إن التعريف يقتضى أن الجهل قد يطلب بالنظر ، لأننا أردنا من الظن ما قابل اليقين ، ولو كان غير مطابق للواقع^(١) .

وكون الجهل مطلوباً لا يسلمه عاقل .

وبحسب عن ذلك بأن الظن يطلب من حيث هو ظن لا بقيد كونه غير مطابق ، و لا يلزم من طلب الأعم طلب الأنخص .

وبعد شرح هذا المبحث الذي سمعته يتبين لك أن تميز أى شيء^(٢) عما عداه كما يحصل بالذاتيات يحصل بالخارج^(٣) من الماهية ، وأن أولوية بعض التعريفات وترجيحها على بعض إنما يتحقق بالسلامة من النقد واستيفاء شرط التعريف ؛ وعلى هذا فمن السهل عليك أن تعرف منزلة كل تعريف سمعته للنظر بعد شرحها على الوجه المذكور .

المبحث الثاني في إفادته العلم

لما كان اختلاف القوم في إفادة النظر العلم في نوع خاص منه ، وهو النظر الصحيح ، ناسب ذكر أقسامه أولاً لتمييز موضع الخلاف عن غيره .

أقسام النظر

ينقسم النظر إلى صحيح وفاسد ، فالصحيح هو الذى يؤدي إلى المطلوب ، والفاسد هو الذى لا يؤدي إلى المطلوب .

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين ج ١ ص ٥٥

(٢) معنى تعريفه وتحديدته وتقريره عما عداه .

(٣) يقصد بالخارج عن الماهية العوارض ، وهي الخاصة اللازمة فيجوز التعريف بها ، راجع مبحث التعريف في كتاب المرشد السليم في المنطق للدكتور/ عوض الله حجازي ص ٨٣ .

(١) لأن الترتيب لابد أن يكون بين شيئين أو أكثر .

(٢) أو بالخاصة فقط لأنه يعرف بها .

(٣) معنى تخيلاً لا فكراً ، فيشمل النظر وهو الذى يؤدي إلى علم أو ظن . راجع شرح المقاصد لابن بقرب الكناسي ج ١ ص ٥٤ وما بعدها .

ليس تقديم الموصول على المنفصل . وفي غير الفصل . وهو المذكور
 علماً بأننا قد مررنا بمسألة الترتيب . والتخصيص . أنه الفصل مستلزم للتسلسل
 والتأدية إلى المطلوب تتحقق بصحة المادة (١) والصورة .

— ٤٧ —

وشبهتهم في هذه التفرقة : إعتقادهم أن كلا من الهندسة والحساب من العلوم
 القرية من الأفهام المنتظمة ، المرتبطة بقوانين منضبطة ، لا يقع فيها غلط ، أما
 الآلهيات فإنها بعيدة عن الأذهان ، وغاية ما يطلب فيها الأخذ بالآليق والأولى بالإله
 وصفاته . . .

والأسماعيلية وهم قوم من غلاة الشيعة يشبّهون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء
 حمفر الصادق ، قالوا لا يفيد النظر الصحيح معرفة الله تعالى إلا بواسطة المعلم
 المعصوم ، فهو الذي يرشد الناس إلى الأدلة ، ويوقفهم على دفع الشبه ورفع
 الشكوك .

استلذت السمنية إلى شبه

متها قورهم لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمعت المقدمتان اللتان وقع فيهما
 النظر في الذهن ، لكن اجتماع المقدمتين باطل ، فما أدى إليه وهو كون النظر
 مفيداً للعلم باطل .

وإذا بطل هذا ثبت تقيضه ، وهو أن النظر لا يفيد العلم ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الموصول مجموع (١) المقدمتين لا أحدهما فلا بد من
 اجتماعهما ، ووجه بطلان التالى أن كلا من المقدمتين اشتمل على حكم ، فلو
 اجتمعت المقدمتان لتوجهت النفس قصداً إلى حكمين في زمان واحد ، وهو
 محال .

والجواب عن تلك الشبهة تسليم أن التوجه قصداً إلى حكمين في زمن واحد

وعلم التأدية بفسادهما أو فساد أحدهما .
 وصحة المادة في المعرف أن يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للماهية ،
 لا عرضاً عاماً ، وفي معرض الفصل فصلاً لا خاصة ، وفي معرض الخاصة
 خاصة شاملة لازمة .

وصحتها في الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب ، بحيث تفضي
 إليه ، ولا تكون أجنبية عنه ، وأن تكون يقينية في المطلب اليقيني ، وظنية في
 الغنى ، ومسلمة في الاعتقاد الفاسد .

وصحة الصورة في المعرف أن يذكر الجنس أولاً ، ثم يفيد بالفصل ، أو
 الخاصة ، بحيث تحصل صورة واحدة موازية ، أو مميزة لصورة المطلوب .

وهذا هو المشهور ، وقيل إن تقديم الجنس ليس بلازم بل أولى (٢) .

وصحة الصورة في الدليل أن تكون مقدماته متصفة بشرائط الإنتاج .

هذا النوع الصحيح إذا استوفى شرائطه ، ولم يحصل عقبيه ما ينافي الإدراك من
 نوم أو غفلة ، أو موت أو إغماء ، اختلفوا في إفادته للعلم .

فالجهمور على أنه يفيد العلم مطلقاً في الإلهيات وغيرها ، بدون احتياج إلى
 معلم . والسمنية أنكروا إفادته للعلم مطلقاً (هم قوم من عبدة الأصنام ينسبون
 إلى (سونات) اسم صنم كان في بلاد الهند .

والمهندسون من الحكماء أنكروا إفادته العلم في الإلهيات فقط ، ووافقوا
 الجهمور في إفادته العلم في الهندسة والحساب .

(١) المراد بالمادة هنا ما يتركب منه التعريف من جنس وفصل ، أو خاصة ، وما يتركب منه الدليل
 من المقدمتين ، والمراد بالصورة : الهيئة التركيبية للجنس والفصل أو المقدمتين .

(٢) راجع كتاب المرشد السليم في المنطق للمذكور / عوض الله حجازي من ٨٣ الطبعة السابقة .

(١) راجع شرح الطوائع للقاضي عبد الله البضاوي من ٦٣ وما يعلمها طبعة هندية قديمة ١٣٠٥
 هـ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٢١ .

محال ، وهذا ليس حاصلًا معنا ؛ لأن الإنتاج لا يحتاج إليها^(١) بل يحتاج إلى حصول العلم بالمقدمتين ، على معنى أن تلاحظ إحداها قصداً ، وتوجهه بالقصد إلى الأخرى عقب الأولى فلا فصل ، فيحضران معاً ، وهذا هو الحاصل معنا ، ويظهر لك هذا جلياً بالبيان الآتي .

إذا وجهت نظرك إلى زيد وحده ، ثم وجهته إلى عمرو القائم بجوار زيد ، لا شك أنه في حال توجيه نظرك إلى عمرو وكان عمرو مرئياً قصداً ، وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً .

كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً ، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى قصداً ، كانت الثانية ملحوظة قصداً والأولى تبعاً ، فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان .

ومنها أن النظر لو كان مفيداً للعلم ، فإما أن يكون مستلزماً للعلم المطلوب أو لا يكون ، لكن كونه مستلزماً للعلم باطل ، فتعين الشق الثاني ، وهو كونه غير مستلزم للعلم وهو المطلوب^(٢) .

والدليل على بطلان كونه مستلزماً للعلم أن النظر بأي تعريف اعتبرته عبارة عن أمر يحصل في الزمن الذي ابتدأه المطلوب المشعور به بوجه ، وانتهأه حصول المطلوب حصولاً تاماً .

قلو كان النظر مستلزماً للعلم كان العلم حاصلًا معه في ذلك الزمن ، بمقتضى الاستلزام ، وكيف ذلك وقد اشترط في النظر كون المطلوب مجهولاً حال النظر ،

فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمن وهو محال .
والجواب عن ذلك نقول لهم إن أردتم بالاستلزام الاستعقاب ، أى الحصول بعد النظر ، اخترنا الشق الأول وهو الاستلزام .

وتدفع المناقاة باختلاف زمن العلم وعدمه .
وإن أردتم بالاستلزام امتناع الانفكاك في الوجود اخترنا الشق الثاني ، ولا نسلم حصول المطلوب ، وهو عدم إقادته العلم لكونه مستعقباً له بلا خلاف .

ومنها قولهم إذا كان المطلوب تحقق نسبة في الخارج فإما أن يكون ذلك المطلوب معلوماً ، وإما أن يكون مجهولاً ، فإن كان معلوماً وأفاد النظر لزوم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن كان مجهولاً وحصل ، لا نعلم^(٣) أنه المطلوب ، فإذا لا يقيد النظر العلم ، وجواب ذلك اختيار الشق الثاني وهو أنه مجهول ، ونمنع قوله إذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، لأنه معلوم من حيث التصور الذي امتاز به

به عما عداه ، فقد كانت الأطراف متصورة^(٤) على الوجه الذي يناسب الحكم ، والنسبة الكلامية متصورة أيضاً فإذا حصل التصديق بعد ذلك علم المطلوب قطعاً .

ومنها قولهم العلم الحاصل بعد النظر إما أن يكون واجباً^(٥) لازم الحصول بحيث يتمتع انفكاكه عنه أولاً ؛ فإن كان الأول كان حكمه حكم الضرورى في لزومه ، وتبقى الاختيار وعدم المقدورية ، وحيث لا يقع التكليف به ، وهذا خلاف المتفق عليه بيننا وبينكم من وقوع التكليف بمعرفة الله تعالى ، وإن كان الثاني انتفى الجزم بالعلم الحاصل عقب النظر وهو المطلوب لنا .

وبجواب عن ذلك باختيار الشق الأول وهو اللزوم وعدم الانفكاك ونقول : العلم الحاصل عقب النظر واجب الحصول ، وهو وإن أشبه الضرورى من هذه الجهة

(١) يقصد المؤلف رحمه الله تعالى أن الإنتاج لا يحتاج إلى التوجه إلى المقدمتين دفعة واحدة ، بل تحصل الثانية بعد الأولى قصداً ، وأن الذى اجتمع هو العلم بهما .

(٢) راجع شرح طوابع الأنظار للفاضل البصاوى ص ٦٢ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٢٦ .

(١) يريد أن يقول إذا كان المطلوب مجهولاً وحصل بواسطة النظر فكيف تعلم أنه المطلوب ، فليس هناك دليل على أن الذى حصل هو المطلوب لأنه في الأصل مجهول .

(٢) لأن كلامنا في التصديق ، وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، فال موضوع مضمور والمحمول متصور . والمجهول هو نسبة المحمول للموضوع . وقد ثبت بالنظر

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٥٢ وشرح الطوابع للفاضل البصاوى ص ٦٢

ولكنه يخالفه من حيث كونه مقدوراً ، ويقع التكليف به نظراً لطلب سببه .

بيان ذلك أنه في البدييات متى تصور الشخص الطرفين والنسبة كان الجزم بالنسبة لازماً لا يتمكن العبد من تركه ، فيكون غير مقدور ، بخلاف العلم النظري ، فإن الشخص يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة .

وذلك بترك النظر في تحصيله فيكون مقدوراً باعتبار سببه .

ومنها لو أفاد النظر العلم فيما أن تكون إفادته له معه^(١) أو بعده ، وكل باطل ، فما أدى إليه وهو كونه مفيداً للعلم باطل .

بيان ذلك أن النظر لا يكون معه علم بالمطلوب ، والإلزام تحصيل الحاصل ، ولا يكون بعده علم لجواز طرؤه ضد مناف للعلم عقب النظر بلا مهلة ، كنوم أو غفلة ، فلا جزم بحصول العلم بعده .

وبجواب عن ذلك باعتبار أنه يفيد العلم بعده ، ونحوه حصول مناف خروج عن محل النزاع ، فإنه مفروض في نظر صحيح استوفى شرائطه ، وانتفت موانعه .

شبه المهندسين من الحكماء^(٢)

احتج هذا الفريق المنكر لإفادة النظر العلم في الإلهيات بدليلين :

(مثال ذلك)

إذا تصورت العالم بأنه المتغير حكمت عليه بمقتضى ذلك التصور بالحدوث ، ثم تصوريته على رأى بعض الفرق بأنه هو المعلول للقديم لكأن هذه الخاصة مانعة للتصديق الذي حصل باعتبار خاصية التغير .

(١) شرح الطوالع للقاضي عبد الله البضاوى من ٦٤ الطبعة السابقة وراجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٢٩ .

(٢) المهندسون فريق من افلاسقة أنكروا إفادة النظر العلم في الإلهيات والطبييات حتى إنه نقل عن أرسطو القول بأنه لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية ، وإنما الغاية القصوى فيها الأعد بالآول والأخلاق . شرح المقاصد ج ١ ص ٥٧ وإنما سماها بالمهندسين اشتقاقاً من رأيهم في أن النظر مفيد في المدنية والحساب . ولا يفيد في الإلهيات فاليبحث في إفادة النظر العلم ، وهو بحث فلسفى عقدى .

(١) الدليل المذكور في كتاب الطوالع ص ٦٤ ، وراجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص

ويجيب عن هذا بمنع قولهم إن التصديق اليقيني بالأمور المخصوصة بالذات أو الصفات فرع التصور بالكنه ، بل هو منوط بتصور الطرفين على الوجه المناسب للحكم ، سواء كان ذلك الوجه ذاتياً للماهية ، أو خاصة من خواصها ، وقولهم يجوز أن يكون في المعرفة خاصة أخرى تمنع التصديق الذي حصل باعتبار الخاصة الأخرى ممنوع ، لأنه يؤدي إلى تجويز التناقض بين مقتضيات الماهية ، وهذا غير مسلم أنها لو تنافت ما اجتمعت .

(الدليل الثاني)

لو كان النظر مفيداً للعلم في الإلهيات لأفاده في أظهر الأشياء وأقربها إليه ، لكنه لم يفد في هذه الأشياء .

النتيجة لا يفيد النظر العلم في الإلهيات وهو (١) المطلوب .

أما الملازمة فظاهرة ؛ وأما بطلان التالى فهو أننا نرى العلماء قد اختلفوا في مفهوم النفس الناطقة اختلافاً كثيراً .

فبعض الباحثين يرى أنها من الجواهر المجردة التي ليست جسماً ، ولا حالة في جسم ، وتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف من غير حلول فيه .

وبعضهم ينفي كونها من الجواهر المجردة .

ومن اتفاق هذا الفريق على أنها ليست من الجواهر المجردة فقد اختلفت في مفهومها ، فمن قائل إنها جوهر فرد (٢) في القلب ، ومن قائل إنها أجسام لطيفة سارية في هذا الهيكل المحسوس مريان الماء في العود باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها خلل ، هي التي تخاطب ، وتثاب وتعاقب ، وتحفظ ذلك الهيكل من تطرق الفساد إليه ، ومن قائل إنها الدم المعتدل ، ومن قائل غير ذلك .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٣٥ وراجع أيضاً شرح الطوالح للبيضاوي ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٣٧ وراجع شرح المقاصد للسعد التفتازاني ص ٦٧ .

فهذه اختلافات في شيء هو أقرب الأشياء إلى الإنسان ، وهو قاض بعدم العلم ، فما بالك بالبعد عن الأوهام والعقول ، وهو ذات الله تعالى المتزه عن إحاطة العقل به ، وكذلك صفاته ، فحيث لا يفيد النظر العلم في الإلهيات .

ويجيب عن ذلك بأن هذا الدليل ، إنما أفاد عسر المعرفة لا امتناعها ، وأفاد أن تميز النظر الصحيح من غيره يحتاج إلى أعمال الفكر كثيراً .

وليس من السهل على كل ناظر أن يصل إليه ، أما كون النظر الصحيح لا يفيد علماً (وهو المدعى) فلا يدل عليه .

أدلة الإسماعيلية القائلين لأبد في معرفة الله من المعلم .

هم قوم من غلاة الشيعة يشنون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق ، ويوجبون نصب الإمام ، ويحيلون خلو زمان من الأزمنة من وجود إمام ، معصوم ، يهدي الخلق إلى معرفة الله تعالى .

هؤلاء القوم يقولون لا يمكن معرفة الله تعالى بالنظر وحده ، ولابد من المعلم المعصوم ، فإن نسبة عقله إلى عقول الناس كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن العين لا تقوى على إدراك المبصرات في الظلمة فإذا طلعت الشمس تقوى بنورها فيمكنها إدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية ، وبوجود الإمام تقوى عقولهم واستمدوا في ذلك إلى دليلين :

الأول لو كان النظر الصحيح كافياً (١) في معرفة الإلهيات لما اختلف العقلاء فيما يتعلق بها ، لكن اختلاف العلماء واقع ، فالنظر الصحيح غير كاف .

والملازمة ظاهرة ، ووقوع اختلاف العلماء في انطباع الإلهية يقف عليه كل من نظر في كتب علم الكلام .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ١٦ من شرح المقاصد

ويجيب عن ذلك بأن منشأ الخلاف هو فساد بعض الأنظار وصحة البعض ، ولو كانت تلك الأنظار صحيحة ما وجد هذا الاختلاف .

الدليل الثاني : الإنسان لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم ، وكل من لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم لا يستقل بتحصيل أصعبها .

النتيجة : الإنسان لا يستقل بتحصيل أصعب العلوم .

ولتوضيح ذلك نقول أن علم النحو والصرف وغيرهما^(١) من العلوم التي يكتفى فيها بأدنى نظر لا يستغنى فيها عن المعلم ، فالعلوم المتعلقة بالباري وصفاته تحتاج إلى المعلم من باب أولى .

ويجيب عن ذلك بأن هذا الدليل إنما أفاد عسر حصول المعرفة بدون المعلم ، لا امتناعها ، ونحن نسلم ذلك ، فإنه لو كان معلم يعلم المبادئ التي تتألف منها الحجج ، ويزيل الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل .

المذهب الصحيح في إفادة النظر العلم

اتفق جمهور العلماء على أن النظر الصحيح ، المستوفى لشرائطه ، الذي لم يقرن بمخالف يفيد العلم بالمطلوب مطلقاً ، سواء كان في التصورات ، أو في التصديقات الإلهية وغيرها .

وما يتوهم من الشبه المانعة من إفادته المطلوب قد علمت دفعه وزيادة الإيضاح يقال :

إذا كان المطلوب تصور شيء كالإنسان ، وعلمت ذاتياته من جنس وفصل ، ورتبتهما على الوجه المخصوص ، فلا شك في أنك تعلم الإنسان ، لأنه لا فرق بين المعرفة والمعرفة إلا بالتفصيل والإجمال .

(١) راجع شرح الواصف ج ٢ ص ٢٤١ .

ومتى علم الشيء مفضلاً علم مجمل ، ولذلك يقول علماء المنطق في بيان مفهوم المعرفة ما تستلزم معرفته بطريق الترتيب معرفة المعرفة^(١) .

وإذا كان المطلوب تصديقاً فإن كان القياس اقترانياً وعلمت صحة المقدمات مادة وصورة ، وعلمت اندراج أفراد الأصغر في مفهوم الأوسط ، واندراج أفراد الأوسط في مفهوم الأكبر علمت بالنتيجة حتماً .

مثال ذلك العالم متغير وكل متغير حادث .

فمتى علمت منامية هاتين المقدمتين لمطلوبك ، وهو حدوث العالم ورتبتهما ذلك الترتيب ، وعلمت باندراج أفراد الأصغر وهو العالم في مفهوم الأوسط ، وهو المتغير ، وعلمت باندراج أفراد الأوسط في مفهوم الأكبر ، علمت ضرورة بالنتيجة وهي حدوث العالم .

وإذا كان القياس شرطياً^(٢) وعلمت يلزوم التالي للمقدم علمت بوجود الملزوم علمت بوجود اللازم ضرورة ، مثال ذلك : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة .. النتيجة النهار موجود .

فمتى علم التلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار (وهو واضح) ، وعلم وجود الملزوم وهو طلوع الشمس ، مع علم صحة المقدمتين مادة وصورة ، علم تحقق اللازم ضرورة وهو وجود النهار .

ومن هذا البيان يتضح لك أن إفادة النظر الصحيح العلم ضروري ، وبقيت شبهة أو ردها بعض الكاتبيين على كون إفادة النظر العلم ضرورة لا بأس بذكرها ودفعها .

(١) راجع شرح القطب على الشمسية ص ٧٨ ، والمرشد السليم في المنطق للدكتور/ عوض الله حجازي ص ٧٩ .

(٢) الصواب أن يقول : إذا كان القياس استثنائياً ، لأن الشرطي نوع من أنواع القياس الاقتراني ، وهو مغاير للاستثنائي ولما ذكره المؤلف في هذا المثال . لأنه قياس استثنائي .

وهذا الفريق بعضه يقول : إن العلم المطلوب مع كونه مخلوقاً لله تعالى مكسوب للعبد ، فقدرة العبد مقارنة لخلق الله تعالى العلم .

وبعضه يقول لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار . والظاهر أن هذا الخلاف لفظي ، فالقاتل بالكسب نظر إلى أن اكتساب السبب وهو النظر اكتساب للمسبب ، وهو النتيجة ؛ والنافي للكسب نظر إلى أن نفس السبب مضطر إليه عادة .

وهذا الفريق بنى قوله بالزوم العبادي على أن الله تعالى لا يجب عليه شيء وجميع الكائنات مستندة إليه تعالى بلا واسطة ، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يخلق بعضها عقب بعض كالإحراق عقب مماسة النار ، والرّى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرّى ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى ، وله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة .

وقال بعض أهل السنة : حصول العلم عقب النظر لازم عقلاً من غير أن يكون النظر علة فيه ، والتلازم بينه وبين النظر مثل التلازم بين الجواهر والأعراض ، فكما أنه لا يمكن خلق الجواهر بدون الأعراض ، لا يمكن خلق النظر التام الصحيح بدون خلق العلم .

وقد صرح الإمام الغزالي بأن هذا مذهب أكثر الأصحاب ، والأول مذهب بعضهم . واستدل عليه بأن من علم أن العالم متغير ، وأن كل متغير حادث واستحضر معنى المقتضين استحضاراً يقتضي العلم بدخول أفراد العالم الذي هو الأصغر تحت مفهوم الأوسط الذي هو المتغير ، ودخول أفراد الأوسط تحت مفهوم الأكبر استحالة أن لا يعلم بالنتيجة ، التي هي كون العالم حادثاً وذلك أمر ضروري .

وقالت المجزلة حصول العلم بالمطلوب عقب النظر الصحيح لازم بطريق التولد^(١)

وحاصلها

لو كانت إفادة النظر الصحيح العلم ضرورية لما اختلف العقلاء فيها . ولكن اختلاف العقلاء حاصل ، وقد سبق أن من الفرق من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً ، أو في الإلهيات ، ولا يتأتى إثبات الضرورة مع الاختلاف لأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء .

وعجاب عن ذلك بأن مجرد الاختلاف لا يقدح في الضرورة . ألا ترى أن بعض الفرق قد أنكر البدييات ، وهذا الإنكار لم يؤثر في بدهاتها .

وذلك لأن سببه هو العناد أو الخفاء في تصور الأطراف ، وعسر تجريدها عن العوارض التي تمنع الحكم .

فمثلاً إذا تصورت التماسح والحوت ، ثم حكمت بمغايرتهما ، كان ذلك الحكم ضرورياً ، وهذا لا يمنع من وجود منكر لذلك الحكم ، لخفاء تصويره وعدم إلقه فيتوهم أن التماسح نوع من الحوت ، لأنه لم يشاهد من حيوانات البحر سوى الحوت .

كيفية إفادة النظر العلم .

بعد أن اتفق الجمهور على أن إفادة النظر العلم ضرورية اختلفوا في كيفية الإفادة فقال فريق من أهل السنة : حصول العلم عقب النظر الصحيح على طريق جرى العادة من الله تعالى بمعنى^(١) أنه متى تحقق النظر الصحيح خلق الله تعالى للناظر علماً بالمطلوب بمقتضى عادته ، التي لم تتخلف ، لا وجوباً عليه ولو تخلفت العادة ولم يخلق الله علماً بالمطلوب لم يحصل علم عقب النظر فتحصول العلم لازم عادي .

(١) راجع شرح اللوائف ج ١ ص ٢٤٢ وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٥٨

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٥٨ — وأيضا شرح المقاصد لابن يعقوب نفس الصفحة وشرح اللوائف ج ١ ص ٢٤١

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد لحركة المفتاح ؛ والمراد بالفعل الواجب النظر على أى تفسير فسرت ، والمراد بالفعل الآخر العلم بالمطلوب ، فهم يقولون إن العبد أوجد بقدرته الحادثة النظر بلا واسطة ، والنظر أوجب للنظر علماً بالنتيجة .

ويبطل مذهب المعتزلة الدليل المقتضى أن جميع الأفعال لله تعالى ، فلا يستند منها شيء إلى غيره .

وقالت الحكماء إن النظر بعد الذهن لفيضان^(١) العلم عليه من عند واهب الصور ، فإذا استعد الذهن وجب الفيض بالعلم عليه من واهب الصور ، وهو المسمى عندهم بالعقل الفياض ، الذى ارتسمت فيه صور الأشياء ، ويرسمون أنه هو المعبر عنه في لسان الشرع باللوح المحفوظ .

المبحث الثالث في شروط النظر

لا يمكن أن يحصل النظر مطلقاً صحيحاً كان أو فاسداً إلا إذا تحققت أمور تسمى بالشروط بحيث إذا انعدمت انعدم النظر .

وهي الحياة ، والعقل ، وعدم المنافي^(٢) من نوم أو غفلة ، أو إغماء وما مائلها ، وعدم الجزم بالمطلوب ، وعدم الجزم بنقيضه .

أما اشتراط الحياة والعقل وعدم المنافي فوجهه ظاهر ، إذ لا يتأتى تحقق النظر عند انتفاء واحد من هذه الشروط .

وأما اشتراط عدم الجزم بالمطلوب ، فلأنه لو كان مجزوماً به لامتنع طلبه في حق المجازم لتلا يلزم تحصيل الحاصل وهو محال .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٤٦ وشرح المقاصد للسعد ص ٥٨ ج ١ .
(٢) راجع شرح المواقف ج ١ ص ٢٤٨ وما بعدها .

وأما اشتراط عدم الجزم بنقيضه فلأن ذلك الجزم يمنع الناظر من الإقدام على المطلوب .

وإذا قال قائل إن الجزم بالمطلوب لو كان مانعاً من طلبه لما ساع تعدد الأدلة على مطلوب واحد ، لأن الاستدلال الثانى والثالث مثلاً طلب علم حصل بالدليل الأول ، فطلبه بهذه الأدلة يلزم عليه تحصيل الحاصل . قلنا له هذا صحيح إذا كان المقصود من الدليل الثانى والثالث طلب علم ذلك الشيء المعلوم بالدليل الأول .

أما إذا كان تعدد الأدلة لفائدة أخرى ترجع للمستدل كزيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة ، أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة ، لأن ذلك المتعلم قد تتسع دائرة الوهم عليه فلا تضمنحل إلا بكثرة الأدلة ، أو بأن يكون هذا الدليل يحصل يقيناً بالنسبة لبعض المتعلمين ، ولا يحصل يقيناً للبعض الآخر ، لتفاوت أذهانهم ، والدليل الآخر بالعكس فلا عثور في تعدد الأدلة .

ويشترط للنظر الصحيح زيادة عما تقدم أمران :

الأول : أن يكون واقعاً في الدليل دون الشبهة ، مثال وقوعه في الدليل النظر في العالم من حيث إثباته للصانع ، ومثال وقوعه في الشبهة النظر في زيادة الصفة على الذات ، فإنه شبهة المعتزلة في الدلالة على تركيب القديم ، فإذا حصل النظر في الشبهة لم يكن صحيحاً .

الثانى : أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالاته على المطلوب .

وهذه الجهة هي الأمر الذى بواسطته يتقل الذهن من الدليل إلى المدلول ، كحلول العالم ، فإذا نظرنا في العالم وحصلنا قضيتين ، إحداهما العالم حادث والأخرى كل حادث لابد له من صانع ، وربناهما لتوصل بذلك إلى العلم بأن العالم لابد له من صانع ، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين ، لأن ذلك اصطلاح المناطق ، وثبوت الصانع هو المدلول ، وحديث العالم الذى هو سبب احتياجه إلى الصانع هو جهة الدلالة

وإنما كان النظر فيه من جهة دلالاته بخصوصها شرطاً ، لأن للعالم مثلاً جهات كثيرة ، كصغره وكبره ، وطوله وقصره ، وارتفاعه وانخفاضه ، وتجزئه ، ولكنه بهذه الاعتبارات أجنبى عن المدلول الذى هو ثبوت الصانع .

لهذا وجب على الناظر أن يكون نظره فى الدليل من الجهة التى توصل إلى المطلوب دون سواها .

المبحث الرابع فى طريق ثبوت وجوب النظر فى معرفته تعالى

أجمعت الأمة الإسلامية على وجوب معرفة البارى سبحانه وتعالى واختلقت فى الطريق الموصل إليها . فقال علماء التصوف طريق معرفته تعالى رياضة النفس ، وتصفية الباطن ، والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة .

وقالت الأشاعرة والمعتزلة طريقها النظر وهو واجب باتفاقهما ، واختلفوا فى طريقه ، فقالت الأشاعرة طريقه السمع^(١) ، وقالت المعتزلة طريقه العقل^(٢) ، وسلك الأشاعرة لإثبات مدعاهم طريقين :

الأول : الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث قال تعالى ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ وقال تعالى ﴿ فانظر إلى آثار رحمة الله ﴾ كيف يحيى الأرض بعد موتها ﴿ فهاتان الآيتان تضمنتا أمر الله تعالى لنا بالنظر فى المصنوعات وما اشتملت عليه لأجل معرفته ، والأمر للوجوب فيكون النظر واجباً .

ولما نزل قوله تعالى ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار

آيات لأولى الألباب ﴾^(١) قال عليه السلام (ويل لمن لا كفا بين لحية ولم يتفكر فيها)^(٢) ، وهذا وعيد من الرسول على ترك التفكير فيكون واجباً ، لأنه لا وعيد على ترك غير الواجب .

وهذا الدليل الثقلى وحده لا يفيدنا المطلوب يقيناً ، أما الآيات فلأنه يحتمل أن يكون الأمر قهراً للنسب^(٣) والدليل إذا تطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وأما قول الرسول فلأنه خير آحاد ، وهو لا يفيد اليقين .

الطريق الثانى وهو معتمد على قياس من الشكل الأول تركيبه هكذا :

النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكل مقدور لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب ، النتيجة النظر واجب .

وقبل التكلم على كون المقدمات ضرورية فتسلم ، أو نظرية فيقام عليها الدليل ، يجب بيان وشرح بعض كلمات اشتمل عليها الدليل .

أولاً قوله مقدور معناه أنه من الأفعال الاختيارية ، التى تتعلق بها القدرة ، وإنما قيد النظر الذى هو موضوع القضية الصغرى بكونه مقدوراً لأنه محكوم عليه بالوجوب ، ولا يحكم عليه بالوجوب إلا ما كان مقدوراً للمكلف .

ثانياً قوله الواجبة مطلقاً ، معناه أن المعرفة واجب مطلق ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدمته ، فليس وجوبها مقيداً بحصول مقدمتها التى هى النظر ، ونظيرها الصلاة بالنسبة للطهارة ، فإن وجوبها غير مقيد بحصول الطهارة بخلاف

(١) سورة آل عمران الآية ١٩٠ .

(٢) الحديث رواه ابن مردويه وابن عبد الله حميد . مختصر تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٤٨ .

(٣) مثل آية ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تدابرتكم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ فالأمر بالكتابة

ليس للوجوب ، فإنه ليس بواجب أو مثل قوله تعالى ﴿ عذروا نيتكم عند كل مسجد ﴾

فإن أخذ الزينة عند الصلاة ليس بواجب

(١) (٢) راجع شرح الوقف ج ١ ص ٢٥١ .

(٣) سورة الروم الآية ٥٠ .

الواجب المقيد مثل الزكاة ، فإن وجوبها مقيد بملك النصاب ، والجميع فإن وجوبه مقيد بالاستطاعة ، ومعروف أن الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيل مقدمته ، والواجب المقيد لا يجب على المكلف تحصيل مقدمته .

إذا علمت هذا فاعلم أن الدليل قد اشتمل على مقدمتين : صغرى وهى : النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكبرى وهى كل ما لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب .

ثم أن الصغرى تضمنت ثلاثة مطالب الأول أن المعرفة لا طريق لها سوى النظر . الثانى إنها الواجبة . الثالث أنها واجب مطلق ، والكبرى تضمنت أمراً واحداً وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على مقدمة فهى واجبة .

وهذه المطالب الأربعة نظرية ، فيجب إقامة الدليل على كل واحد منها ودفع الشكوك الواردة عليها وبذلك يتم الدليل .

المطلب الأول

دليله أن المعرفة ليست ضرورية فتكون نظرية ، وحيث تكون موقوفة على النظر وقد يقال إن حصر طريق المعرفة في النظر غير صحيح ، لأنها قد تحصل بالإلهام الذى يوجد بعد التوجه التام ، وقال به حكماء الهند . وقد تحصل بالتعليم وقال به الملاحدة ، وقد تحصل بالرياضة وقال بذلك الصوفية^(١) .

ويدفع هذا بأنه حيث كانت المعرفة من العلوم النظرية فلا يمكن التوصل إليها بدون نظر وهذا ضرورى .

بيان ذلك أن معنى قول الملاحدة إن التعليم طريق إلى المعرفة ، هو أن المعلم يرشد إلى المقدمات ، وإلى أوجه الدلالة ، وإلى طريق دفع التامه والشكوك .

فإذا حصل هذا عند المتعلم انتقل إلى النتيجة ، وغير خفى أن الانتقال إلى النتيجة بعد إدراك الدليل حصول عن نظر .

وقول حكماء الهند إن الإلهام طريق المعرفة لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه ، بل يقيد بعلمنا إنه من الله تعالى ، ولا تعلم أنه من الله إلا بالنظر .

وقول الصوفية إن الرياضة كافية ممتنع فإنما ترى المبطلين من اليهود والنصارى يتريضون وتوصلهم هذه الرياضة إلى عقائد باطلة^(٢) فلا بد من طمأنينة النفس ، وذلك بالنظر .

على أنه لو سلم أن للمعرفة طريقاً غير النظر فحصر طريق المعرفة فيه^(٣) باعتبار الأعم الأغلب الذى يراعى عند التشريع وإثبات الأحكام .

المطلب الثانى

وجوب المعرفة : والدليل عليه النص والإجماع ، أما النص فقوله تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾^(١) .

وأما الإجماع فقد نقل أن الأمة الإسلامية أجمعت على وجوب المعرفة . وقد يناقش في هذا المطلب ودليله أمور ثلاثة :

الأول (وهو متعلق بالمطلب) أن وجوب المعرفة ويشمل مهمة المكلف ، بها يستدعى إيجاباً وطلباً من الشارع لها ، ومعاًوم أن الإيجاب لا يحصل إلا إذا كان

(١) شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٥٨

(٢) أى في النظر باعتبار الأعم الأغلب

(٣) من سورة محمد آية ١٩ . وهذا أمر ، والأمر للوجوب

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٥٧

ممكناً ، وإيجاب المعرفة مستحيل ، لأنه إذا حصل ، فإما أن يكون بالنسبة للعارف وفيه تحصيل الحاصل وهو محال ، وإما أن يكون بالنسبة للجاهل ، وفيه تكليف الغافل ، لأن الجاهل بالشئ غافل عنه ، وهو محال أيضاً حيث كان الإيجاب مؤدياً إلى محال فهو محال ، فوجوب المعرفة ممنوع .

والثاني سلمنا إمكان الإيجاب لكن لا يلزم من الإمكان الوقوع والحصول ، بل نقول لم يقع لأن سند الوقوع هو النص المتقدم والإجماع ، وكلاهما لا يصلح دليلاً ، أما النص فلأنه ظني الدلالة ، لاحتمال أن يكون الأمر فيه للندب ، فلم يند الوجوب يقيناً ، وأما الإجماع فقد نقل بطريق الآحاد فهو ظني فلا يفيد المطلوب يقيناً .

والثالث قولكم إن الإجماع انعقد على وجوب المعرفة معارض بأن الإجماع انعقد على الاكتفاء بالتقليد ، فقد كان السلف الصالح وهم المؤسسون لهذا الدين ، يكتفون ممن يريد الدخول في الإسلام بالإقرار بالشهادتين ، والانتقاد لما يتطلبه الدين ولا يكتفونهم الاستدلال ، وما ذاك إلا لأنهم يرون أن المعرفة الحاصلة بالدليل لا تجب ، وحيث إن الإجماع الذي استندتم إليه عورض بإجماع آخر فلا يصلح للاستدلال .

ويجاب عن الأول باختيار الشق الثاني ، وهو أن الإيجاب بالنسبة للجاهل ولا يلزم المحال وهو تكليف الغافل لأن الغافل هو من لم يبلغه الخطاب ، أو من بلغه ولم يفهمه ، والجاهل من لم يكن عالماً بما كلف بمعرفة ، ففرق بينهما .

وعن الثاني بأن الإجماع على وجوب المعرفة نقله جمع من الخلف عن جمع من السلف ، وهذا الجمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب ، أما النص فلا يصح الاستناد إليه وحده للاحتمال السابق .

وعن الثالث بالمنع ، بل كان السلف يعلم من هؤلاء الذين دخلوا الإسلام واكتفى منهم بالإقرار بالشهادتين ، أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً ، غاية ما في الباب أن عبارتهم قصرت عن تأدية المطلوب على الوجه المعروف .

ويشير إلى أنهم كانوا عارفين بالأدلة الإجمالية لقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ (١) وقول الأعرابي السرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ، أفسماء ذات أنراج ، وأرض ذات فتعاج ، وأبخر ذات أمواج ، ألا تدل على اللطيف الخبير .

وقد قال علماء التوحيد إن معرفة الله تعالى بدليل إجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين على كل مكلف . ومعرفة بالدليل التفصيلي الذي يتمكن منه من إزاحة الشبه والبراهم المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية ، لا بد أن يقوم به البعض .

المطلب الثالث

حاصله أن المعرفة واجب مطلق ، دليله أن مفهوم الواجب المطلق يتطلب عليه ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدماته ، بمعنى أن الشارع يوجب المعرفة مثلاً على الإنسان وإن لم يكن النظر حاصلًا ، وإن كان لا يمكن تحقق المعرفة في الخارج إلا إذا تحقق النظر .

وقد يمتنع قولهم : إن المعرفة واجب مطلق بأن يقال إنها واجب مقيد لأن وجوبها مقيد بوجود الشك ، أو عدم العلم بالمطلوب ، لأنه إذا لم يحصل جهل بالمطلوب أو تردد فيه ، بل كان معلوماً استحال التكليف به ، لأنه تحصيل الحاصل ، وهو محال .

ويجاب بأن معنى كونها واجباً أي بالنسبة إلى تلك المقدمة ، التي هي النظر ، وهذا لا يناقض أنها واجب مقيد بالنسبة إلى الشك ، أو عدم العلم ، ألا ترى أن الصوم واجب مطلق بالنسبة إلى النية ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الإقامة ،

(١) سورة النكوت الآية ٦١ . وراجع شرح المواقيت للشيخ الشريف ج ١ ص ٢٥٧ .

وكذلك الحج فهو واجب مطلق بالنسبة^(١) إلى الإحرام ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الاستطاعة ، ومن هذه الأمثلة تعلم أن مقدمة الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيلها ، ومقدمة الواجب المقيد لا يجب تحصيلها^(٢) .

المطلب الرابع

هو ما تضمنته القضية الكبرى ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على حصول مقدمة ، وعلى تحققها ، فالمقدمة واجبة حتماً .

الدليل على كون تلك المقدمة واجبة أنها إذا لم تكن واجبة لكانت جائزة الترك ، ففي حالة الترك لا يتخلو حال الواجب المتوقف حصوله على تحقيقها ، إما أن يبقى وجوبه ، وإما لا ، فإن بقي وجوبه والفرض أنه لا يمكن فعله مع تركها لزم التكليف بالمحال في حالة تركها ، وإذا لم يبق وجوبه لم يكن واجباً مطلقاً وهو خلاف المفروض .

ويمكن أن ينزع في ذلك المدعى بأن يقال لا يلزم من إيجاب المترتب على شيء إيجاب ذلك الشيء ، فإن السيد إذا قال لعبده أوجب عليك^(٣) بناء البيت لا يستلزم هذا إيجاب إحضار مقدمات البناء ، وهذا ظاهر في خطاب المخلوقات مع بعضهم ، وخطاب الخالق وارد على حسب ما يتفاهم الناس مع بعضهم فيكون مثله .

والجواب أن المعرفة بالمأمور بها ليس في وسع العبد تحصيلها لأنها كيفية ، وليست فعلاً ، ومعروف أن المأمور به إذا لم يكن في وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله كان إيجابه إيجاباً لمباشرة السبب^(٤) قطعاً ، ونظيره الأمر بالقتل ، فإنه

إرهاق الروح ، وليس مقدوراً للمكلف ، والمقدور له حر الرقبة ، فيكون الأمر بالقتل أمراً بسببه الذي هو حر الرقبة .

قال في شرح المقاصد لابن يعقوب : إن وجوب النظر لما كان عندنا شرعياً وكفائاً في إثباته بعض الأدلة الشرعية ، ومن أقواها الإجماع فهو كافٍ فيه ، ودلالته قطعية ، على أن لنا حيث كان شرعياً أن نثبت بالدليل الظني كالإجماع الظني وظواهر النصوص كقوله تعالى ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾ وقوله ﴿ فانظروا إلى آثار رحمة الله ﴾ اهـ وبذلك تستغنى عن الدليل السابق .

دليل المعتزلة

استدل المعتزلة على دعواهم أن وجوب النظر عقلي بقياس استثنائي تركيبيه هكذا :

لو كان النظر واجباً بالشرع لعجز الرسل عن إلزام المكلفين بالشرائع ، لكن عجز الرسل باطل ، فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع باطل ، وإذا بطل هذا كان ثبوته بالعقل لعدم وجود قول ثالث وهو المطلوب .

الدليل على بطلان التالى الإجماع القائم على أن كل رسول أدى الرسالة على الوجه الأكمل وأفصح المرسل إليهم بالحجة البالغة .

والدليل على الملازمة أن وجوب النظر لو كان بالشرع . وقال الرسول للمكلف انظر إلى الآيات لتعلم صدق لكان للمكلف أن يقول له قولك (انظر) إما أن يوجب على الامتثال ، وإما أن لا يوجب ، فإن قلت لا يوجب الامتثال كنت في حل من تركه ، وكفيتني مثونة الجواب ، لأنك تقول لى لا يلزمك اتباع أمرى ، وإن قلت يجب امتثاله لا أسلم لك قولك هذا ، لأنى لا أنظر بمقتضى اعترافك لى ما لم يجب على النظر ، ولا يجب على النظر إلا إذا ثبت الشرع لأنك تقول : وجوب النظر بالشرع ، ولا يثبت الشرع إلا إذا نظرت ، لأن ثبوته بالنظر ، وإلا لما طلبت منى أن أنظر .

(١) هذا السطر ساقط من الأصل ، وأضافه المحقق ليستقيم الكلام من أول قوله (وبالنسبة إلى) إلى قوله (الإحرام) .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٥٨ .

(٣) راجع شرح المواقف ج ١ ص ٢٦١ .

(٤) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٢٦٦ طبع بيروت .

فقد توقف حصول النظر^(١) على وجوبه ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر .
وهذا يؤدي إلى توقف حصول النظر على حصول النظر وهو دور ، لأن فيه توقف الشيء على نفسه وهو محال .
فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع محال ، وإذا استحال هذا ثبت وجوبه بالعقل لأنه لا ثالث .

وبجواب بعدم صحة هذا الدليل ، لأن فيه غلطاً لم ينتبه له المستدل .

بيانه أن صحة إلزام الرسل للمكلف بالنظر تتوقف على وجوبه في نفس الأمر ووجوبه على هذا الوجه يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر ، لا على علم المكلف بالوجوب والثبوت .

والمتوقف على حصول النظر هو علم المكلف بالوجوب والثبوت ، وإذا علم هذا نقول للمستدل : إن أردت بقولك في دليلك وجوب النظر موقوف على ثبوت الشرع ، وثبوت الشرع موقوف على حصول النظر ، أي وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الأمر متعنا توقفهما على حصول النظر ، لأن كلا من الوجوب والثبوت يتحقق ، وجد نظر^(٢) أو لم يوجد ، وإن أردت العلم بهما^(٣) فلا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب ، لأن صحة الإلزام بالنظر موقوفة على الوجوب والثبوت في نفس الأمر ، لا على العلم بهما ، وإن أردت بوجوب النظر ثبوته وتحققه في نفس الأمر . وثبوت الشرع العلم به ، لا نسلم لك توقف تحقق الوجوب على العلم بثبوت الشرع ، بل يتحقق الوجوب ولو لم يحصل علم بثبوت الشرع ، وإن أردت بوجوب النظر العلم به ، وثبوت الشرع تحققه ، لا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب للدليل المتقدم .

(١) أي توقف ثبوته وتحققه في الخارج على كونه واجباً ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتحققه ، وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر ، وهذا دور لأنه قد توقف حصول النظر على حصول النظر .

(٢) بمعنى أن يكون الشيء ثابتاً في نفس الأمر ومتحققاً ، سواء نظر العبد أو لم ينظر ، مثل جاذبية الأرض . فهي ثابتة ومتحققة في نفس الأمر سواء نظر العبد وعلم أو لم ينظر .
(٣) أي العلم بوجوب النظر وثبوت الشرع .

وبناء على هذا البيان يتضح لك أن هذا الدليل لا يصلح لإثبات مدعى المعتزلة . وثمرة هذا الخلاف تظهر بالنسبة لأهل الفترة ، فعلى رأى الأشاعرة ليسوا مكلفين بالنظر ، وعلى رأى المعتزلة يجب عليهم النظر والمقصر منهم غير ناج .

× المبحث الخامس في أن النظر هل هو أول واجب

اختلف علماء الكلام في تعيين أول واجب على المكلف ، فذهب الأكثرون ومنهم الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أنه معرفة اليازي سبحانه وتعالى ، وذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبو اسحق^(١) الأسفرائيني إلى أنه النظر في المعرفة .

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين إلى أنه القصد إلى النظر . استدلل للأكثر^(٢) بأن المعرفة مطلوبة لذاتها لا للتوصل بها إلى غيرها ، وأنها أصل المقاصد الشرعية وآكدها ، وما كان بهذه المثابة فهو أحق بأن يكون أول الواجبات .

أما كونها مطلوبة لذاتها لا للتوصل بها إلى غيرها ، فلأن شأن الوسيلة أنه إذا حصل التوصل إليه بدونها استغنى عنها ، والمعرفة^(٣) لا يستغنى عنها بحال .

وأما كونها أصل المقاصد الشرعية فلأن جميع المقاصد والواجبات من نطق بالشهادة وصلاة وضوم ، لا يعتبر صحيحاً في نظر الشارع إلا بعد حصول المعرفة والتصديق القلبي ، وأما كونها أكد الواجبات فلأن وجوبها وجوب أصول^(٤) ، بحيث إذا انعدمت انعدم الإيمان ، بخلاف غيرها من الواجبات فإن انعدامه لا يضيع الإيمان .

(١) راجع شرح الموقف ج ١ ص ٢٧٦ .

(٢) وهم العلماء الذين يقولون إن معرفة الله تعالى أول واجب على المكلف .

(٣) يقصد معرفة الله تعالى ، وأنه الخالق المدبر لكل شيء .

(٤) وجوب أصول ، أي واجب اعتقاد ، فلا يصح انعدامها ، لأنه إذا انعدمت معرفة الله تعالى انعدم الإيمان .

واستدل للقول الثاني بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بعد حصول النظر فهو سابق عليها ، وهو واجب بالاتفاق ، فليكن أول الواجبات ، حيث كان طريق المعرفة .

واستدل للقول الثالث بأن النظر فعل اختياري ، مسبوق بالقصد المتقدم على جميع أجزائه ، فكان النظر موقوفاً عليه ، فيكون واجباً قبله .

وأنت إذا أمنت النظر في تلك الأدلة ظهر لك أن هذا الخلاف لفظي ، فإنه يؤخذ من دليل الأكر أنه لوحظ في الدعوى الواجب المقصود بالذات ، الذي ليس وسيلة إلى غيره ، ولا نزاع في أن المعرفة ^(١) واجب ومقصود بذاته .

ويؤخذ من دليل القول الثاني والثالث أن الملحوظ في الدعوى مطلق ما يجب تحصيله أولاً وإن كان وسيلة إلى غيره .

وهذا لا يصدق على المعرفة غير أن صاحب القول الثاني لاحظ الوسيلة التي تباشر المقصود بالذات ^(٢) فحكم بأنه النظر ، وصاحب القول الثالث لاحظ أول وسيلة يسلكها طالب المعرفة ، فحكم بأنه القصد إلى النظر .

وهو ^(٣) مقدور باعتبار سببه ، وهو إزالة الشواغل عن المقصود ، لأن قدرة العبد تتعلق بها .

ومنى أزيلت الشواغل التي من جعلتها إزالة كراهية القصد حصلت الرغبة فيه فيحصل عادة .

(١) أي معرفة الله تعالى وأنه الخالق لكل شيء .

(٢) المقصود بالذات هو معرفة الله تعالى ، والإيمان بوجوده ، وأنه المؤثر والخالق لكل شيء والنظر وسيلة قريبة لذلك .

(٣) أي القصد إلى النظر والاتجاه إليه مقدور للعبد باعتبار سببه .

المبحث السادس في انقسام النظر إلى موصل للتصور وإلى موصل للتصديق

هذا المبحث قد تكفل ببيانه على أكمل وجه علماء المنطق في الكتب الخاصة به . ولما كان الناظر في علم التوحيد ومباحثه لا يستغنى عنه ، تمت الحاجة إلى الإتمام به إجمالاً لذلك نقول :

تقدم لك في المبحث الأول أن حقيقة النظر مجموع حركتين ، وأن الحركة الأولى تحصل بها المادة ، والحركة الثانية تحصل بها الصورة وحينئذ فكمال النظر يتحقق بحصول الصورة المؤدية إلى المطلوب بذاتها بدون احتياج إلى أمر آخر .

هذا المؤدى إلى المطلوب إما نصوري إن كان المطلوب ^(١) تصورياً ، وإما تصديقي إن كان المطلوب تصديقياً .

فإن كان الأول فهو المعروف ، وإن كان الثاني فهو الدليل .

المعروف

هو ما تستلزم معرفته ^(٢) معرفة المعروف ، وقد اصطلح علماء المنطق على تقسيم المعروف إلى حدٍّ وإلى رسمٍ ، وعلى تقسيم كل منهما إلى تام وإلى ناقص فتكون أقسامه أربعة :

ولما انحصر فيها لأنه لما كان معروفاً لغيره ، وجب أن يشتمل على مميز يحصل به معرفة المطلوب ، لأن معرفة أي شيء لا تحصل إلا إذا تميز عند العقل عما عداه ، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ٢ .

(٢) راجع القطب على الشمسية ص ٧٨ وما بعدها وكتاب المرشد السليم في المنطق ص ٧٩ .

وذلك المميز إما أن يكون داخلاً في ذات الشيء المطلوب تصوره ، لكونه من أجزائه الحقيقية كالناطق بالنسبة^(١) للإنسان ، وهو ما يسمى في اصطلاح القوم بالذاتي ، وإما أن يكون خارجاً عن حقيقة الشيء المطلوب تصوره ، كالضاحك بالنسبة للإنسان ، وهو ما يسمى في اصطلاحهم بالعرضي .

هذا المميز إن ذكر ، مع الجنس القريب (وهو الذي لا جنس تحته) باعتبار الحقيقة المعروفة سمي معرفاً تاماً ، ويقال له حد^(٢) تلم إن كان المميز ذاتياً ، كقولك في تعريف الإنسان : حيوان ناطق ، ويقال له رسم تام إن كان المميز عرضياً ، كقولك في تعريف الإنسان : حيوان ضاحك ، وإن ذكر وحده أو مع الجنس البعيد ، أو العرض العام ، سمي معرفاً ناقصاً لعدم اشتماله على الذاتي المشترك ، وهو الجنس القريب ، ويسمى حداً ناقصاً إن كان بالفصل فقط كالناطق أو به مع الجنس البعيد أو العرض العام ، ويسمى رسماً ناقصاً إن كان بالخاصة فقط ، كالضاحك ، أو بها مع الجنس البعيد أو مع العرض العام .

ولابد في المعرف من أن يكون أجلى^(٣) وأوضح من المعرف وأن يساويه في العموم والخصوص ، وأن لا يشتمل على مشترك أو مجاز بدون قرينة ظاهرة .

الدليل

الكلام في الدليل ينحصر في أربعة مباحث :

الأول في بيان مفهومه ، الثاني في بيان أقسامه ، الثالث في بيان مواده ، الرابع في بيان ما يفيد اليقين منه وما لا يفيد .

المبحث الأول في بيان مفهومه

الدليل هو ما يلزم من التصديق به التصديق بالنسبة المطلوبة إيجاباً أو سلباً ، وهذا التعريف واضح لا يحتاج إلى شرح ، سوى بيان المراد من اللزوم والتصديق ، فاللزوم عدم الانفكاك بمعنى أنه متى حصل عند المستدل علم وتصديق بالنسبة التي اشتمل عليها الدليل حصل عنده علم بالنسبة المطلوبة ، وهذا اللزوم يشمل البين وغير البين ، فيشمل الكامل وغيره ، والتصديق يشمل اليقيني والظني ، وهذا يكون التعريف شاملاً لجميع أنواع الدليل من المفيد لليقين وغيره .

المبحث الثاني في أقسامه

ينحصر الدليل في ثلاثة أمور : القياس ، والاستقراء ، والتشليل .

ووجه الحصر في هذه الثلاثة أنه لابد من مناسبة بين الدليل والمطلوب ، وبذلك يتأتى الانتقال من علم الدليل إلى علم المدلول .

هذه المناسبة إما أن تكون باشتمال الدليل على المطلوب ، وإما أن تكون باشتمال المطلوب على الدليل ، وإما أن تكون باشتمال أمر ثالث على الدليل والمطلوب .

الأول القياس ومثاله العالم متغير ، وكل متغير حادث (إذن) العالم حادث^(١)

فالمطلوب أو النتيجة العالم حادث ، هذا المطلوب موجود في مقدمتي الدليل مفرقاً .

الثاني الاستقراء مثال المطلوب فيه كل امرأة تحيض فأقل حيضها يوم وليلة

(١) راجع المرشد السليم في المنطق ص ١٤١ الطبعة السابعة
(٢) هذه النتيجة ليست في الأصل ، وإنما المحقق يستقيم الكلام

(١) راجع كتاب المرشد السليم في المنطق ص ٨٣ وما بعدها .
(٢) راجع شرح المواهب للسيد الشريف ج ٢ ص ٦ وما بعدها والمرشد السليم في المنطق ص ٨٣ الطبعة السابقة .
(٣) راجع كتب المنطق ، ومنها القطب على التسمية ، والمرشد السليم في المنطق ليزداد الكلام وصحاحاً ، ويزداد الطالب والفايز ، علماً .

والانفصال ما تركب من شرطية منفصلة (وهي الكبرى) ، ومن استثنائية (وهي الصغرى) كالمثال الثالث ، ولكل واحد من هذه الأصناف الثلاثة ضروب منتجة بشروط مخصوصة تكفل ببيانها على أكمل وجه علماء المنطق .^(١)

أقسام القياس باعتبار مادته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى برهان ، وخطابة ، وشعر ، وجدل ، وسفسطة ، أما البرهان فهو قياس تركب من مقدمات يقينية ضرورية كالأمور الستة التي تقدم بيانها في مبحث التصديق ، أو نظرية ترجع إليها .

أما الخطابة فهي قياس تركب من قضايا صادرة من شخص معتقد فيه أو من مقدمات مظنونة كلا أو بعضاً ، وأما الشعر فهو قياس تركب من قضايا تنبسط منها النفس أو تنقبض . وأما الجدل فهو قياس تألف من مقدمات مشهورة ، وأما السفسطة فهي قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة .

الاستقراء

ينقسم الاستقراء إلى قسمين : تام وناقص ، أما التام ويقال له (قياس مقسم) فهو تتبع جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على الكل الشامل لتلك الجزئيات كما إذا تتبعنا جزئيات العالم فوجدنا الحدوث لازماً لجميعها^(٢) سواء كانت أعراضاً أو أجزاماً فحكمنا بالحدوث على العالم الذي هو كل لأفراده فقلنا العالم حادث ، وأما الناقص فهو تتبع بعض الجزئيات بحيث يحصل معه ظن

(١) راجع في ذلك القطب على الشمية في باب القياس ، وكذلك كتاب المرشد السليم في المنطق .

(٢) هذا المثال في نظري غير سليم ، لأن تتبع جزئيات العالم كله مستحيل ، والأولى أن يقال للاستقراء التام بأشهر السنة ، فكل شهر منها لا يريد عن ٣٠ يوماً ، أو عن عدة أيام الأسبوع ، وأن كل يوم ٢٤ ساعة وهكذا .

وأكثر خمسة عشر يوماً فهذا المطلوب أشتمل على الدليل وهو الجزئيات وأفراد النساء التي تتبعها المجتهد حتى حصل عنده الظن بذلك المطلوب .

الثالث التحليل كقياس النبيذ على الخمر^(١) بعلة الإسكار ، فإن المطلوب وهو حكم الشرع يستفاد من الدليل وهو حكم الأصل ، وقد اندرج كل من الأصل والفرع تحت أمر آخر جامع لهما وهو العلة .

القياس

قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .

(مثال أول) الله يجب افتقار العالم إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه واجب الوجود ، القول الآخر أو النتيجة : الله واجب الوجود .

(مثال ثان) كلما كان العالم حادثاً فلا بد له من محدث ، لكنه حادث . القول الآخر أو النتيجة : العالم لا بد له من محدث .

(مثال ثالث) العالم إما حادث وإما قديم ، لكنه ليس بقديم النتيجة ، أو القول الآخر : العالم حادث .

أقسام القياس باعتبار صورته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى اقتراني واستثنائي ، فالاقتراني هو ما لم تذكر فيه النتيجة بمادتها وهيئتها كالمثال الأول والاستثنائي ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل^(٢) وينقسم إلى اتصالي وانفصالي ، فالاتصالي ما تركب من شرطية متصلة (وهي الكبرى) ومن استثنائية (وهي الصغرى) كالمثال الثاني ،

(١) حيث قاس النبيذ على الخمر في الحرمة بعلة الإسكار فالحق الفرع وهو النبيذ بالأصل وهو الخمر في الحكم .

(٢) المثال الثاني راجع شرح القطب على الشمية ص ١٢٠ طبع عيسى الحلبي . وكتاب المرشد السليم في المنطق ص ١٤٥ وما بعدها .

بعموم الحكم لجميع أفراد الكلي مثاله : تقدير أقل الحيض بيوم وليلة وأكثره بخمسة عشر يوماً لجميع النساء ، فإن المجتهد استند فيه إلى الاستقراء الناقص لأنه لم يتبع جميع نساء العالم .

التمثيل

هو بيان مساواة أمر لآخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم وينقسم إلى قطعي وظني ، فالقطعي ما حصل الجزم فيه بعلة الجامع وعدم كون خصوصية الأصل شرطاً وعدم كون خصوصية الفرع مانعاً ، مثاله قياس الإنسان على البيت في الاحتياج إلى المؤثر بعلة الأمكان ، والظني هو ما لم نجزم فيه بما ذكر كقياس التبيد على الخمر في التحريم بعلة الإسكار .

ولما كان الوقوف على تحقق هذه الأمور الثلاثة ^(١) متعسراً اقتصر القوم على القسم الظني ، وقالوا إن التمثيل ظني ، وعرفوه بالتعريف المذكور للتمثيل .

هذا البيان والتقسيم للدليل بناء على اصطلاح المناطقة من أن الدليل هو المقدمات المرتبة المتجهة للمطلوب . أما على اصطلاح المتكلمين فالدليل يقال على الأمر الذي يمكن التأمل فيه لاستخراج المقدمات الموصلة للمطلوب ، وعلى هذا عرفوه بأنه : هو الأمر الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم ، سواء كان قطعياً كالعالم ، يتوصل به من جهة حدوثه إلى ثبوت الصانع ، أو ظنياً كالغيم الرطب يتوصل به إلى حصول المطر .

وأكثر علماء التوحيد يقصر الدليل على ما يؤدي النظر فيه إلى الحكم الجازم كالمثال الأول ، وحيث يسمى ما يؤدي النظر فيه إلى الظن أمارة كالمثال الثاني .

تممة

تعريف الاستقراء بالتعريف المتقدم ذكره ، وكذلك تعريف التمثيل هو المشهور في كلام القوم ، ولكن حيث كان كل منهما قسماً من الدليل ، فالأول أن يعرف الاستقراء بأنه هو المؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم على ^(١) الكلي ، ويعرف التمثيل بأنه ، معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم في جزئي لثبوته في الآخر ، لأجل معنى مشترك بينهما يؤثر في ذلك الحكم . ويمتاز كل منهما عن القياس بأن النتيجة فيهما ليست لازمة للمقدمات ^(٢) كما في القياس ، ويكون شمول الدليل لهما باعتبار أحد معنييه ، وهو الموصل للتصديق ، أما باعتبار المعنى الآخر المذكور في مفهوم الدليل فلا يشملهما .

المبحث الثالث في مواد الدليل

مواد الدليل هي القضايا التي يتركب منها ، وهي إما عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السماع ، كقولنا العالم متغير ، وكل متغير حادث ، وإما نقلية ، بأن يكون للسمع فيها مدخل ، وذلك بأن يكون كل من مقدمتي الدليل موقوفاً على النقل أو إحداها موقوفة على النقل .

مثال الأول : الحج واجب ، وكل واجب فتاركه يستحق العقوبة .

ومثال الثاني : الوضوء عمل ، وكل عمل فصحته شرعاً بموافقة للوارد ، فإن كانت القضايا جميعها عقلية قيل للدليل عقلي ، وإلا فنقل ، وهذا التقسيم إذا أريد بالدليل المقدمات المرتبة أما إذا أريد مأخذها كالعالم لإثبات الصانع ، والكتاب والسنة والإجماع لإثبات الأحكام ، فالتقسيم لا يسلك به ذلك الطريق ، بل يقال

(١) أرجع إلى تعريف الاستقراء في كتاب المرشد السليم في المطلق ص ١٩١ .

(٢) بل النتيجة في الاستقراء والتمثيل ظنية . راجع القطب على الشمسية ص ١٢٩ . والمرشد

السليم في المطلق ص ١٤٣ ، ص ١٩٦ .

(١) وهي الجزم بعلة الجامع ، وعدم خصوصية الأصل ، وعدم خصوصية الفرع .

في التفسير إلى عقلى ونقل ، إن استلزام الدليل للمطلوب إن كان بحكم العقل فالدليل عقلى ، وإن لم يكن بحكم العقل فالدليل نقلى .

الدليل النقلى

هو دليل صرح نقله عن عُرِف صدقه عقلا ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

المبحث الرابع

في بيان ما يفيد اليقين من الأدلة وما لا يفيد .
الذى يفيد اليقين من الدليل العقلى هو البرهان والاستقراء التام والقسم الأول من التمثيل على فرض تحققه .

وأما النقلى فإن كان خبر آحاد فلا نزاع في أنه لا يفيد اليقين أصلا ، وإن كان متواتراً فقد اتفق علماء الكلام على أنه يفيد الظن ، واختلفوا في إفادته اليقين . فقالت المعتزلة وجمهور الأشاعرة إنه لا يفيد اليقين لأن إفادة اليقين مشوقة على أمرين :

الأول علمنا وجزمنا بالمعاني^(١) الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ المنقولة عن النبى ﷺ .

والثانى علمنا وجزمنا بأن تلك المعاني مرادة .

والجزم بكل منهما منتف .

أما الأول وهو العلم بالمعاني التى وضعت لها الألفاظ فلأنه يثبت بأمور ثلاثة : الأول نقل اللفظ ، وه يتعين مدلول جوهر اللفظ لفظ .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ٥١ وما بعدها .

الثانى نقل النحو ، وه يتحقق مدلول الهيئة التركيبية من مبتدأ مع خبر وفعل مع فاعل .

الثالث نقل الصرف وه يعرف مدلول هيئة المفرد .

والأصول التى استمدت منها هذه العلوم الثلاثة نقلت بطريق الآحاد ، لأن مجمل تلك الأصول أشعار العرب . وأمثالهم ، وأقوالهم ، التى يروونها عنهم الآحاد من الناس كالأصمى والخليل وسيبويه .

وما ثبت بطريق الآحاد ظنى ، فلا يمكن الجزم بالمعاني الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ .

وأما الثانى وهو علمنا بأن ذلك المعنى الذى وضع له اللفظ هو المراد ، دون سواء ، بسبب ارتفاع الموانع من إرادته ، فلأن الجزم به يتوقف على أمور :
أولاً جزمنا بأن اللفظ لم ينقل من^(١) مدلوله الأصل إلى مدلول آخر يطلق عليه عرفاً .

لأنه إذا لم يحصل جزم بعدم النقل فلا خفاء في عدم اليقين بالمراد .

ثانياً جزمنا بأن اللفظ ليس مشتركاً بين معان ، لأنه إذا انتفى ذلك الجزم جاز أن يراد بذلك اللفظ معنى من معانيه المشترك فيها ، غير الذى أريد الاستدلال عليه .

ثالثاً الجزم بعدم ثبوت معنى مجازى لذلك اللفظ الوارد ، لأنه على تقدير التجوز يجوز أن يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر إلى أذهاننا .
رابعاً الجزم بأنه لا إضمار في الكلام المنقول ، إذ لو كان فيه إضمار وحذف تغير معناه .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ٥٢ .

خامساً الجزم بعدم التخصيص ، لأنه على فرض التخصيص وقصر اللفظ على بعض الأفراد المتأولة له ، يكون المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه .
سادساً الجزم بعدم التقديم والتأخير في التركيب ، لأنه على ذلك الاعتبار يتغير المعنى .

وغير خفى أن الجزم بانتفاء هذه الأمور المذكورة غير متأنت ، لجواز حصول كل واحد من هذه المذكورات في الكلام بحسب نفس الأمر ، غاية ما يمكن الظن بانتفائها ويجب أيضاً في تحقيق كون ذلك المعنى مراداً للمتكلم الجزم بعدم وجود دليل عقلي يذل على نقيض ما دل عليه النقل ، لأنه لو وجد دليل (١) عقلي لقدم على النقل قطعاً ، لكن عدم وجود دليل عقلي معارض غير متوفر ، فإن غاية ما يصل إليه الإنسان عدم الاطلاع على دليل عقلي معارض ، وهو لا يفيد الجزم بعدم الوجود .

وإذا علم أن دلالة الدليل النقلى على مدلوله يتوقف على تلك الأمور المتقدمة ، وهى ظنية ، فتكون دلالة ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة .
وإذا كانت دلالة ظنية فلا يفيد اليقين بمدلوله (٢) .

وأنت إذا أمنت النظر في ذلك البيان السابق وجدت أن الذى دعا المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة ، إلى القول بعدم إفادة الدليل النقلى اليقين ، هو أن مقتضى إفادته اليقين غير حاصل ، ذلك المقتضى هو الجزم بالمعاني الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ ، والجزم بأنها مرادة ، والجزم بعدم المعارض العقلى ، وحينئذ فهم لا يترعون في إفادته اليقين إذا حصلت هذه الأمور الثلاثة .

وعلى ذلك يقال لا يصح أخذ الدعوى كلية ، فإن من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كوضع السماء والأرض لمدلولهما ، وكأكثر قواعد النحو والصرف ،

(١) هذه الكلمة (دليل) ليست موجودة في الأصل ، وأضافها المحقق لتستقيم العبارة .
(٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٩١ وما بعدها ، وشرح المواقيت للسيد الشريف ج ٢ ص ٥٦ وما بعدها .

مثل كون المبتدأ مرقوعاً ، وأن تركيبه مع الخير يكون على هيئة كذا كقولك :
العالم حادث ، وتركيب الفعل مع الفاعل يكون على هيئة كذا مثل : خلق الله العالم ، ومثل كون هيئة فعل للماضى ، وهيئة يُفعل للمضارع .

ومعلوم أيضاً أن المعاني المستعملة فيها الآن هى التى كانت مستعملة فيها في زمن الرسول ، فإذا انضم إلى ذلك قرائن مشاهدة كما للحاضرين في صحبة النبى ﷺ ، أو متواترة كما للغائبين ، تحقق العلم بالوضع والإرادة ، وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة ، وحينئذ يفيد الدليل النقلى اليقين (١) .

وذلك كما في التصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ، وفي التوحيد والبعث ، قال تعالى ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ قل هو الله أحد ﴾ (٣) فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ (٤) وقال تعالى ﴿ قل يحيى الذى أنشأها أول مرة ﴾ (٥) .

ولقائل أن يقول : هذا البيان إنما أفاد الجزم بالمعاني الموضوعية ، وبإرادتها ، أما الجزم بعدم المعارض العقلى فلم يفده ، فلا يزال احتماله قائماً .

نقول له : إن الدليل النقلى إما أن يكون لإثبات الشرعيات التى لا مجال للعقل فيها مثل الصلاة والزكاة ، وأما في العقليات (٦) التوحيد .

فإن كان في الشرعيات فالجزم بنفيه متحقق ، لأنه لا مجال للعقل فيها .
وأيضاً فالمفروض فيه صدق الخير ، (وهو الرسول ﷺ) فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه ، وهو محال .

(١) راجع شرح المواقيت للسيد الشريف ج ٢ ص ٥٦ .

(٢) سورة الزمر آية ٢٠ .

(٣) سورة محمد آية ١٩ .

(٤) سورة يس آية ٢٩ .

(٥) يدور أن هنا نقصاً تقديره كماتل علم التوحيد .

وإن كان في العقليات فالجزم بنفيه متحقق أيضاً ، لأنه حيث كان الجزم بالوضع حاصلاً ، وكذلك الجزم بالمراد ، وقد قرض صدق المخير بالأمر العقلي فإنه يلزم الجزم بنفي المعارض العقلي ، لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الثاني الآخر .

تمة

المطالب التي تطلب بالدليل ثلاثة أقسام :

الأول ما لا يمتنع عند العقل إثباته أو نفيه بحيث لو خلى العقل ونفسه لم يحكم فيه بنفي ولا إثبات ، مثل جلوس غراب الآن على منارة الأسكندرية .

هذا النوع لا يمكن إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

ومن هذا النوع تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب .

الثاني ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ، وكونه عالماً قادراً مختاراً وثبوت سيدنا محمد ﷺ .

هنا النوع لا يثبت إلا بالعقل ، وإنما كانت صحة النقل متوقفة على ما ذكر لأنها تتوقف على صدق المخير ، وصدقه يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة ، وإظهار المعجزة يتوقف على وجود الصانع ، وكونه عالماً ، حتى يتأتى خلق المعجزة على وفق دعواه ، وكونه قادراً على خلق المعجزة ، وكونه مريداً مختاراً من يشاء من عباده للنبوة .

الثالث مالا يتوقف عليه النقل ، بل يصبح ثبوت النقل بدونه مثل حدوث العالم ، فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوثه ، فإنه يمكن إثبات الصانع والاستدلال على وجوده بإمكان العالم .

وهذا النوع يمكن إثباته بالعقل ، لأن العقل يحيل خلافه ، ويمكن إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه .

مباحث الوجود والعدم والحال

الكلام على هذا المبحث ينحصر في ستة مواضع :

الأول في تصور الوجود والمذاهب فيه ، وبيان المذهب الراجح .

الثاني في أنه مشترك وزائد على الذات ، والمذاهب في ذلك وأدلتها .

الثالث في بيان أقسام الوجود وما يتعلق بذلك .

الرابع في أن الوجود يرادف الثبوت ، والعدم يرادف النقي ، وفي الحال .

الخامس في تمايز الأعدام في العقل .

السادس في أن كلا من الوجود والعدم يقع محمولاً^(١) ورابطة وما يتعلق بذلك .

المبحث الأول تصور الوجود

اختلفت آراء العلماء في ماهية الوجود من حيث كونها كسبية التصور أو ضرورية ، فذهب فريق إلى أن تصورهما كسبي ، ونقل عن ذلك الفريق تعاريف متعددة للوجود .

الأول ثبوت العين .

الثاني ما به ينقسم الشيء^(٢) إلى حادث وقديم ، أو فاعل ومنفعل .

(١) راجع شرح المقاصد لابن بقوب المكتاسي ج ١ ص ٩٧ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١١١ طبعة السعادة .

الثالث ما به يصح أن يعلم به الشيء ويخبر عنه

واستدل هذا الفريق على مدعاه بثلاثة (١) أدلة .

الأول الوجود إما نفس الماهية كما هو رأى فريق ، وإما غيرها ، فإن كان نفس الماهية وجب أن يكون تصويره كسبياً ، لأنه لما اتحد معنى الوجود ومعنى الماهية ، ومعلوم أن معنى الماهية مكتسب ، لزم كون معنى الوجود مكتسباً ضرورة أن اكتساب معنى أحد المترادفين نفس اكتساب معنى الآخر ، وبداهة معنى أحد اللفظين المترادفين نفس بداهة معنى الآخر ، وإن كان غيرها فهو من عوارضها ، وتعقله يكون تبعاً لتعقلها ، وحيث كان تعقل الماهية كسبياً وتعقل عارضها بواسطتها فتعقله يكون كسبياً .

الثاني لو كان تصور الوجود ضرورياً لما اشتغل القائلون ببداهة تصويره (٢) بتعريفه ، كما لم يشتغل العقلاء بإقامة البرهان على القضايا البديهية ، لكنهم عرفوه بالكون ، وبالحصول ، وبالتبوت ، وبالشئبة ، فلا يكون بديهياً .

الثالث لو كان تصويره ضرورياً لما اختلف العقلاء في التصديق ببداهته ، ولما احتاج القائلون بها إلى الاحتجاج عليها ، لكنهم اختلفوا واحتجوا ، فلم يكن تصويره بديهياً .

ويدفع الأول باختيار أن الوجود غير الماهية ولا تسلم كون تعقله تبعاً لتعقل الماهية ، فكثيراً ما يتصور العارض (٣) بدون أن يلاحظ معروضه ، فصحح أن يكون العارض بديهياً وإن كان المعروض كسبياً ، وقولهم إن العارض لا يستقل عن المعروض إنما هو في التحقق في الخارج لا في التعقل .

ويدفع الثاني بأن القائلين ببداهة تصويره لم يعرفوه (٤) تعريفاً حدياً أو رسمياً لإفادة تصويره ، وما نسب إليهم من تعريفه بالحصول ، أو الثبوت ، أو الكون ، أو الشئبة ، فهو تعريف لفظي بمعنى أن حقيقة الوجود كانت معلومة أولاً ، والذي علم بالتعريف اللفظي أنها مطلوبة لذلك اللفظ المعروف ليس إلا ، والتعريف اللفظي لا يقدر في البداهة . أما التعاريف التي ذكرها الفريق القائل بالكسبية فهي غير صحيحة ، لأن الشرط في صحة التعريف أن يكون أوضح من المعروف ، وهذه التعاريف أخفى من المعروف الذي هو الوجود .

ويدفع الثالث بأن الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البدهي الواضح (٥) ، وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم (٦) بدهي . فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً أو بدهياً خفياً عند بعض الناظرين ، فيخالف فيه ، وحيث قد فقام عليه دليل إن كان كسبياً ، ونسبه عليه إن كان بدهياً .

وذهب فريق إلى أن تصور ماهية الوجود بدهي ، بل قالوا إن القضية القائلة تصور الوجود بدهي بديهية أيضاً لا تحتاج إلى دليل (٧) ، وإن ذكرت لها أدلة فهي في الواقع من باب التبيين ، وصورتها صورة دليل ، فلا يصح أن يوجه إليها منع أو معارضة لأن هذه خاصة بالدليل .

وهذا الذي ذهب إليه الفريق الثاني هو الحق .

فإنك قد علمت أن التعاريف التي ذكرها الفريق الأول غير صحيحة ، لأنها

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٠٦ .

(٣) هنا سقط تقديره لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بدهي . شرح المقاصد ص ١٠٧ .

(٤) رجع القول بالبداهة صاحب المواقف الإيمى ذكر شارح المواقف ج ٢ ص ٧٧ وما بعدها ، ومع أن صاحب المواقف رجع القول بالبداهة فقد ذكر عدداً من الأدلة سببها

أمارات أو تنهات ج ٢ ص ٧٧ وقد نقلها عن المحرر الرازي ص ٧٧ وما بعدها . وراجع

أيضاً شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٩٨ طبعة عمر الخشاب

(١) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٠٤ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف للسعد الشريف ج ٢ ص ١٠٦ وما بعدها . راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٠٦ وما بعدها . طبع عمر الخشاب

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٠٧ طبع عمر الخشاب .

من قبيل التعريف بالأخفى ، وعلمت أيضاً أن الأدلة التي ذكرت لإثبات كون
نصروه كسبياً لم تسلم من القدر المبطل لها ، وأيضاً فلا خفاء في أننا نعلم ضرورة
(١) أن لبعض الأشياء وجوداً ، وأنه ليس لبعضها وجود ، ونعلم ضرورة أن الأشياء
(٢) الموجودة مشتركة في الانصاف بالوجود ، ومباينة للمعلومة من حيث هذا
الوصف ، ولا شك في أن الوجود الذي قام بالأشياء الموجودة ، وبه امتازت عن
(٣) المعلومة ، أمر ممتاز عند العقل عما عداه ، ولذلك حكم العقل بالتباين بين ما
قام به ذلك الوصف ، وبين ما لم يقم به ، ليكون معلوماً ضرورة . ثم إذا نظرنا في
(٤) مفهوم الوجود الممتاز عند العقل عما عداه نجده بعينه مفهوم الكون ، لأن كل ما
تحقق له الكون يكون موجوداً ، من حيث إن له الكون ، وكل ما ليس له الكون لا
يكون موجوداً ، من حيث إنه ليس له الكون ، فنعلم أن الوجود هو الكون ، أو
الحصول ، أو الثبوت ، أو الشيئية ، وهي عبارات تغايرت مبادئها واتحدت معانيها .
وشهد لكون مفهوم الوجود هو الكون قوله تعالى ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً
أن يقول له كن فيكون ﴾ (١) أي يوجد ، فغير عن الوجود بالكون ، لأن معنى
يكون يوجد .

المبحث الثاني

الوجود مشترك زائد على الذات والمذاهب فيه وأدلتها

نقل عن الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين (١) البصري من المعتزلة أن
وجود كل شيء عين ذاته ، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك ، للجزم
بتباين اللوات ، وعليه فهو من قبيل المشترك اللفظي كالعين ، الموضوع للباصرة
وللجارية ، وللقدر .

(١) سورة يس الآية ٨٢ .

(٢) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٢٠ وشرح الطالع للقاضي الفيضاني ص ٨٣ .

وقال المحققون من المتكلمين إن معنى الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الوجودات الخاصة ، ذلك المفهوم هو الحصول في الأعيان ، وهو مشترك بين
حصول زيد ، وحصول عمر ، وبين وجود الواجب ووجود الممكن ، وإنما كان
مشتركة بينهم لصدقه على كل حصول خاص ، وهو من قبيل صدق العارض
الاعتباري على معروضه ، وهو الحصولات الخاصة .

ولذلك يجب التشارك في اللوازم ، فصح كون وجود الممكن جائزاً ووجود
الباري واجباً ، وإنما كان الوجود الذي هو الحصول في الأعيان مغايراً لحصول زيد
والباري ، وعارضاً له ، لأن الحصول الخاص إنما اعتبر خاصاً من حيث ما يضاف
له ، وهو الذات ، فكما تعقل كون مطلق الحصول مغايراً للذات وعارضاً اعتبارياً
لها ، فكذلك يتعقل كونه مغايراً وعارضاً للحصول الخاص بها من حيث إنه
خاص بها ، لأنه لا يتميز عنها خارجاً ، وعلى هذا فالوجود زائد في الواجب
والممكن ، وحقيقته واحدة هي الكون في الأعيان .

وقالت الحكماء وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة ، فإنه في
الواجب نفس الماهية ، ولا معنى للواجب سوى الوجود الخاص المبين لغيره ، من
الوجودات مباينة ذاتية ، وفي الممكن وجوده في الخارج مفيد بمشخصات
مخصوصة .

واشتراك وجود الباري بهذا المعنى المتقدم مع وجود الممكن بمعناه المذكور في
المفهوم الذي هو الكون في الأعيان . اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم
ولا يضر تباين حقيقتي الوجودين المذكورين في مدلولهما .

هكذا ما تشترك المتباينات في الأمر العارض ، كما في أفراد الماشي ، فإنها
أشخاص لحقائق متباينة ، كنوع الإنسان ونوع الفرس ، وقد اشتركت في معنى
الماشي وهو عرض عام لها خارج عن حقيقتها .

ويتفرع على ذلك البيان أن الوجود عند الحكماء زائد على الماهية في الممكن
دون الواجب ، وحيث علمت بيان هذه المذاهب في الوجود فاعلم أن الذي تذكر

له الأدلة في هذا المبحث هو أمور ثلاثة :

الأول أن الوجود مشترك لفظاً أو معنى^(١) الثاني أنه زائد على الماهية ذهنياً .
الثالث أنه عين في الواجب .

دليل الأشعري ومن وافقه

استدل الأشعري ومن وافقه على أن الوجود عين الموجود (وعليه يكون الاشتراك لفظياً) بدليلين .

الأول لوحظ فيه حال المروض وهو الماهية والثاني لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود .

وحاصل الأول أن الوجود^(١) لو زاد على الماهية تحقق أمران أحدهما معروض وهو الماهية ، والآخر عارض وهو الوجود ، لأنه وصف لها فيكون قائماً بها ، وحيث غابا أن يقوم بالماهية وهي معلومة ، وأما أن يقوم بها وهي موجودة ، فإن قام بها وهي معلومة لزم التناقض ، لأن الماهية تكون موجودة بذلك الوجود العارض لها وهي معلومة^(٢) فتكون موجودة معلومة^(٣) ، وهذا تناقض ، وإن قام بها وهي موجودة فأما أن تكون موجودة بوجود سابق على هذا الوجود ، وإما أن تكون موجودة بذلك الوجود ، فإن كان الأول لزم التسلسل ، لأن ذلك الوجود والسابق مماثل لهذا الوجود العارض ، فيكون عارضاً زائداً فيلحق الماهية وهي موجودة بوجود قبله ، وهكذا إلى ما لا ينشأ ، وإن كان الثاني لزم الدور لأن ذلك

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٢٨ وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٢٢ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٣) أي في نفسها ، لأن ذلك هو المروض . راجع شرح الطلوع للقاضي البهلولي من ٨٧ وما بعدها .

(٤) فالماهية معلومة لأن علما هو المروض ، وتكون موجودة بالوصف بالوجود ، وهذا تناقض واضح .

الوجود السابق حيث كان هو الوجود المتأخر^(١) فلا تتحقق الماهية المعروضة له خارجاً حتى تتصف به أولاً ، وحيث يقال إنها تحققت قبله خارجاً ، ويعرض لها وهي موجودة ، ولا تتصف به أولاً حتى يعرض لها هذا الوجود المتأخر ، لأنه لا وصف لها من الوجودات سواء ، فقد توقف عروض هذا الوجود المتأخر على تقدمه كي تتحقق الماهية في الخارج ، وتوقف تقدمه على عروضه المتأخر ، وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى التناقض إن قام بها وهي معلومة ، وإلى الدور أو التسلسل إن قام بها وهي موجودة ، وكل من التناقض والدور والتسلسل محال ، فيكون ما أدى إليه . وهو زيادة الوجود محالاً ، فثبت كونه عين الماهية وهو المطلوب .

ولا يقال لا يلزم من نفى الريادة الميية ، لحوار كونه حرياً من سببه ، لأنه لا قائل بالجزئية أصلاً .

أما الدليل الثاني الذي لوحظ فيه محال العارض وهو الوجود ، فحاصله أن الوجود لو كان وصفاً زائداً مخالفاً للماهية لكان كسائر الأمور المتحققة مفاهيمها ، لا يخلو من الوصف بعدم أو وجود ، وحيث يقال هذا الوجود الزائد على^(٢) الماهية إما أن يكون معدوماً ، وإما أن يكون موجوداً لا جائز أن يكون معدوماً ، لأنه يؤدي إلى وصف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم ، وهو محال ، ولا جائز أن يكون موجوداً ، لأنه يؤدي إلى التسلسل ، لأن ذلك الوصف يقال فيه ما قيل في الوجود القائم بالذات ، وكذلك في وصفه . وهكذا إلى ما لا نهاية . وحيث لزم من وصف الوجود بالعدم التناقض ، ومن وصفه بالوجود التسلسل ، وكلاهما محال ، مما أدى إليهما وهو كقول الوجود زائداً على الماهية محال ، فثبت أنه عين الماهية وهو المطلوب .

(١) ويكون الوجود المتأخر هو الوجود السابق من . وهو .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٢٩ وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١٢ .

الأمر التي تبني على اشتراك الوجود معنى

بني على اشتراكه معنى أمور ثلاثة :

الأول الجزم بوجود الشيء مع التردد في حصوله على وجه مخصوص دون حصوله على وجه آخر مخصوص^(١).

مثلاً إذا رأينا ماء نجزم بوجوده ، مع التردد في كونه عذباً أو ملحاً ، أو رأينا شجراً من بعد ، فإننا نجزم بوجوده ، مع التردد في كونه إنساناً أو غيره ، فهذا الجزم بالوجود مع التردد في تلك الخصوصيات علامة الاشتراك المعنوي ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى ، بل كان له في الماء العذب معنى ، وفي الملح معنى آخر ، وفي الإنسان معنى ، وفي غيره معنى آخر ، بأن كان مشتركاً لفظياً لامتنع الجزم به مع ذلك التردد ، ضرورة أن الوجود حيثشذ إما نفس هذه الأشياء المتردد فيها ، وإما يختص بها ، فإن كان الأول فالتردد فيها عين التردد في الوجودات ، وإن كان الثاني فالتردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً .

الثاني إجماع العقلاء على أن الحصر في قولنا الإنسان إما موجود ، وإما معدوم حصر تام ، لا نزاع في^(٢) صحته ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى وكان له في كل موجود معنى غير المعنى المراد منه في الآخر لم يتم الحصر في تلك الجملة ، لأن معنى (موجود) ما اتصف بالوجود ، فإذا أردت معنى خاصاً من معانيه لم يسلم الحصر لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر ، فلم يكن موحداً ولا معدوماً بالمعنى الذي أريد .

الثالث صحة تقسيم الوجود إلى وجود الواجب^(٣) ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ، ووجود العرض ، فإنه يدل دلالة واضحة على أن

ومجاب عن الاستدلال الأول بأننا نختار أن قيام الوجود بالماهية ليس بشرط كونها معدومة أو موجودة ، حتى تترتب المحذورات المذكورة ، بل يقوم الوجود بها من حيث هي ، بمعنى أننا نعتبر الماهية حاصلة بلا اعتبار أنها موجودة ولا اعتبار أنها معدومة ، وقد يقال هذا الجواب إنما أفاد عدم اتصاف الماهية بالوجود والعدم ، وهو لا ينافي اتصافها في الواقع بالوجود أو العدم ، وحيثشذ يقال إن كانت في الواقع متصفة بالعدم وقام بها الوجود لزم التناقض ، وإن كانت في الواقع متصفة بالوجود وقام بها الوجود لزم الدور أو التسلسل كما سبق بيانه فلا يزال المحذور باقياً .

ويدفع ذلك بأنه إن فرض أن مقارن الماهية في نفس الأمر الوجود ، فمعنى عروض الوجود لها وصفها به ، وليس من لازم العروض تقدم المعروض على العارض بالوجود ، وإنما يلزم التقدم بالوجود في عروض الصفات الثبوتية غير الوجود ، كالبياض والسواد ، وأما الوجود فلا معنى لعروضه سوى كونه وصفاً لذات المعروض ولو قارنها . وإذا فرض أن مقارنها العدم فمعنى عروض الوجود لها اتصافها به مع نفي ذلك العدم في لحظة ، فلم يلزم التناقض .

ومجاب عن الاستدلال الثاني باختيار أن الوجود موجود ، ولا محذور فيه ، لأن وجود الوجود عينه كوحدة الوحدة ، وإمكان الإمكان ، وقدم القدم^(٤) .

مستند جمهور المتكلمين

جمهور المتكلمين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات ، وعلى أنه زائد في الواجب والممكن ، وقال سعد الدين التفتازاني إن كون الوجود مفهوماً مشتركاً وكونه زائداً ذهناً^(٥) ، لا يحتاج إلى دليل ، والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١١ وشرح المواقيت للسيد الشريف ج ٢ ص ١١٣ .

(٢) راجع شرح المواقيت ج ٢ ص ١٢٢ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١١ .

(٣) راجع شرح المواقيت ج ٢ ص ١١٥ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١١ .

(١) راجع شرح المواقيت ج ٢ ص ١٢٤ وشرح المطالع للنفاذ البيضاوي ص ٨٥ .
(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ص ١١١ .

الوجود المنقسم مشترك معنى ، نظراً إلى أن مورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين الأقسام ، لأن التقسيم ضم مختص إلى معنى مشترك .

الأشياء التي تنبه على زيادة الوجود

على الذات في الممكن

ذكر علماء الكلام في هذا المقام عدة أمور تنبها على زيادة الوجود :

منها صحة سلب الوجود^(١) عن الماهية ، فنقول العتقاء ليست بموجودة ، ولو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ما صح سلبه عنها ، لأنه إذا لم يكن زائداً لكان إما نفس الماهية ، وإما جزءها ، ولو كان كذلك لا يصح سلبه ، لأنه يؤدي إلى سلب الماهية عن نفسها ، أو سلب أجزائها عنها ، وهو محال . فثبت كونه زائداً . ومنها صحة الإخبار بالوجود عن الماهية التي أدركت^(٢) بكنهها وحقيقتها ولو كان الوجود عين الماهية أو جزءها ، لم يصح الإخبار به عنها ، لأن الماهية إذا أدركت بجميع أجزائها كان حمل الأجزاء عليها غير مفيد ، وكذلك حمل نفسها من باب أولى ، مثلاً إذا أدركت حقيقة الإنسان وتصويره بأنه حيوان ناطق ، ثم حكمت عليه بالوجود بعد ذلك ، فقلت الإنسان موجود كان ذلك الحكم مفيداً ماذاك إلا لأن الوجود غير الماهية ، ولو كان عينها أو جزءها لما أفاد الحمل ، لأن حمل الشيء على نفسه لا يفيد ، وكذلك حمل أجزائه حيث كانت الحقيقة معلومة .

ومنها اتحاد مفهوم الوجود دون مفهوم الماهيا ، فإنك إذا فكرت في وجود الإنسان ، والفرس ، والشجر ، تجده مفهوماً واحداً هو الكون في الأعيان^(٣) وإذا فكرت في نفس الإنسان والفرس ، والشجر ، تجد لكل مفهوماً يخالف مفهوم الآخر ، وما ذاك إلا لأن الوجود غير الماهية فيكون زائداً .

ومنها الانفكاك في التعقل فإننا نتعقل الماهية مع الذهول عن^(٤) وجودها ، ونتعقل الوجود مع عدم تعقل الماهية ، فتتعقل ماهية الجسم ونقول : ما تركيب من أجزاء مع الذهول عن وجوده ، ونتعقل وجود الروح مع عدم إدراك حقيقتها .

الأوجه التي تدل على زيادة الوجود

على الذات في الواجب

استدل المتكلمون على أن الوجود زائد على الذات في الواجب^(١) بعدة أدلة : منها قولهم لو كان وجود الواجب عين ذاته لكان مبدأ الكائنات هو الوجود ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو أن وجود الواجب عين ذاته باطل ، فثبت أنه غير الذات وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن الواجب مبدأ الكائنات بلا نزاع ، وحيث كان وجود الواجب عينه ، فالوجود مبدأ الكائنات ، وأما وجه بطلان التالي فهو أن الوجود إذا كان مصدر الكائنات فثبوت هذا الوصف له إما أن يكون لذاته ، وإما أن يكون له مع التجرد عن مقارنة الذات ، وإما أن يكون له بشرط التجرد .

والكل باطل ، أما بطلان الأول فلأنه يؤدي إلى أن كل وجود^(٢) يكون مصدراً ، وهو يؤدي إلى أن يكون وجود الإنسان مبدأ لنفسه ولعله المادية من حيوانية وناطقة ، وهذا يؤدي إلى تعدد الموجد وهو باطل ، وأما بطلان الثاني فلأنه يؤدي إلى تركيب الواجب ، بل إلى عدمه ، ضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عديم ، لأن التجرد عدم الزيادة ، وهو باطل .

وأما بطلان الثالث فلأنه يؤدي إلى تساوى وجود الواجب ووجود الممكن ، باعتبار قاتهما ، وإلى أن وجود الممكن يصح أن يكون مبدأ

(١) راجع شرح المواقيت للسيد الشريف ج ٢ ص ١٤٢ وما بعدها

(٢) راجع شرح المواقيت للسيد الشريف ج ٢ ص ١٥٦ وما بعدها .

(٣) في الأصل وجوه وهو خطأ بطلنى والصواب وجود كما حققت

(١) (٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١٣ .

(٣) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٩٧ .

الوجودات ، والتخلف إنما كان لانتفاء شرط المبدئية ، الذى هو التجرد ، وتساوى الوجودين^(١) باعتبار ذاتهما باطل ، وحينئذ يبطل كل ما أدى إلى هذا^(٢) وهو أن الوجود عين ذات الواجب .

ويمكن أن يقال مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الوجود وهو مبين لوجود الممكنات ، ومشارك له فى الوجود المطلق ، الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ، ولوجود الممكنات ، فلا يلزم أن يكون كل وجود مشاركاً فى الواجب فى كونه شيئاً .

ومنها قولهم الواجب يشارك الممكنات فى الوجود^(٣) ويخالفها فى الحقيقة ، ومن المعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به التخالف ، فوجب أن يكون الوجود غير الماهية . ومنها قولهم الوجود معلوم ضرورة لكل أحد ، وحقيقة الواجب غير معلومة ، فوجب أن يكون الوجود غير الذات لأن للمعلوم خلاف المجهول .

ويمكن أن يقال إن هذه الأدلة إنما أنتجت تغايراً بين الوجود العام ، والذات ، وهذا لا نزاع فيه ، والذى فيه النزاع (هو الوجود الخاص) .

أدلة الحكماء

استدل الحكماء على أن وجود الواجب عين ذاته بعدة أدلة :
منها قولهم لو كان الوجود زائداً فى الواجب لكان محتاجاً إلى ذات الواجب^(١)

(١) أى وجود الواجب ووجود الممكن ، فتساوى الوجودين باطل ، لأن وجود الواجب من ذاته ، ووجود الممكن من غيره .

راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١٩ وما بعدها ، وشرح ابن عقرب للكناسى نفس الصلحة ، الطبعة السابقة عمر الحساب .

(٢) وهو أن وجود الواجب زائد عليه ، بل الحق أن وجود الواجب نفس ذاته .

(٣) إذ الوجود معناه الثبوت أو الكون فى الأعيان ، وهو مشترك بين الواجب والممكن .

(٤) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١٥ وكذلك شرح المقاصد لابن عقرب للكناسى نفس الصلحة ، وراجع شرح الطرايع للقاضى البيضاوى ص ٩٣ .

يقوم بها ، ولو كان محتاجاً لكان ممكناً ، وكونه ممكناً محال ، لأن ذات الله تعالى لا يقوم بها الممكن ، فبطل كونه زائداً فثبت أنه عين .

ويجيب بأننا نسلم أن الوجود محتاج إلى ذات البارى ليقوم بها ، وينفع كون هذا الاحتياج يودى إلى الإمكان لأن المدار فى ثبوت وصف الإمكان للشيء على كون حصوله بواسطة الغير ، ووجود البارى لذاته ، بمعنى أنه لازم لها لنفسها لا ينفك عنها ، وليس لزومه لأمر خارج عنها فانتفى الإمكان .

ومنها قولهم : لو كان الوجود زائداً فى الواجب فلا يخلو زماً أن يكون الواجب الذى هو مبدأ الكائنات هو الماهية والوجود ، وإما أن يكون الواجب هو الماهية دون الوجود ، وأما أن يكون الواجب هو الوجود دون الماهية ، فإن كان الواجب هو الماهية والوجود لزم تركيب الواجب ، والتركيب أو انفكاك يودى إلى احتياج المركب إلى من يركبه ، وإلى احتياجه إلى أجزائه وهو مؤيد إلى الحدوث المحال . وإن كان الواجب هو الماهية لزم الاحتياج ، لأنها تكون محتاجة إلى الوجود ، حيث لا تحقق لها إلا به فيلزم الإمكان وهو محال ، وإن كان الواجب هو الوجود لزم الاحتياج أيضاً لأنه محتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيلزم الإمكان المحال . وحيث ترتب المحال على كون الوجود زائداً فى الواجب فلا محيص من كونه عين الذات وهو المطلوب .

ويدفع هذا بأننا نختار أن الواجب الذى هو مبصر الكائنات هو الماهية أى الذات فقط ، وافقارها إلى الوجود لا يوجب الإمكان لأن الافتقار المؤدى إلى الإمكان هو الافتقار إلى مؤثر ، أما الافتقار الذى يكون بين الوجود والوجود ، وبين الموصوف والوصف ، فلا يودى إلى الإمكان .

تتمية

قد أطل علماء الكلام فى الاستدلال على أن الوجود عين الوجود أو

(١) فى الأصل أطل علماء الكلام فى الأمثال ، وهو خطأ سليم ، والصواب ما كتبه فى الاستدلال على . الخ

غيبه ، ومع هذا فالأدلة لم تسلم من القدح ، بل ظاهر قول كل فريق من الأشعري ومن معه ، وجمهور المتكلمين والحكماء تدفعه البديهة ، لمصادمته للمعقول ، فإن ظاهر مذهب الأشعري أن معنى لفظ الوجود هو نفس معنى لفظ الذات ، وأن لفظ الوجود موضوع لمعان لا تكاد تنتهي ، حيث كان مدلوله مدلول الذات . وهذا ظاهر البطلان .

وظاهر مذهب جمهور المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالذات متحقق خارجا كالبياض القائم بالجسم ، وهذا ظاهر البطلان أيضا .

وظاهر مذهب الحكماء كظاهر مذهب جمهور المتكلمين في الممكن ، وكظاهر مذهب الأشعري في الواجب .

إذا كان ذلك الظاهر باطلا ولا يمكن لعاقل أن يقول به ، وقد جزمنا بمرور هذه الأقوال ، وصحة نسبتها إلى قائلها ، وجب حينئذ صرفها عن ذلك الظاهر ، وبيانها على وجه لا يصادم العقل ، خصوصا وأن الأدلة التي ذكرت لكل فريق يمكن أن يؤخذ منها مراد كل قائل من قوله ، وعدم إرادة ذلك الظاهر .

واليك البيان

قول الأشعري ومن معه إن الوجود عين الموجود ، معناه أنه ليس في الخارج حقيقتان متمايزتان بالتميز الخارجي ، تقوم إحداها وهي الوجود بالأخرى ، وهي الذات ، كقيام حقيقة البياض بالجسم ، بل المتحقق في الخارج هو الذات فقط ، وهذا لا ينافي أن بين الذات والوجود تمايزا أو تباينا في المفهوم .

يشهد لكون مراد الأشعري من قوله أن الوجود عين الموجود نفى تحقق أمرين في الخارج ، وهما الوجود والذات ، الدليل القائل : لو كان الوجود زائدا فإما أن يقوم بالماهية وهي موجودة ، أو بها وهي معدومة ، فإنه يقتضي أن المراد القيام الخارجي ، بدليل ترتيب التسلسل على قيامه بالماهية الموجودة ، وترتيب اجتماع

التقيضين على قيامه بالماهية المعدومة ، فإنه لو كان المراد المفهوم العقلي لا يترتب التسلسل المستحيل ، وأما قول جمهور المتكلمين إن الوجود غير الموجود فمعناه أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الموجود ، وهذا لا ينافي أن المتحقق في الخارج هو الذات فقط .

ويشهد لكون مراد جمهور المتكلمين من قولهم : الوجود غير الموجود تباين المفهومين ، قولهم في الاستدلال على بكونه مشتركا معنويا ، الوجود^(١) ينقسم إلى واجب وممكن ، فإن المنقسم هو مفهوم الوجود لا هويته ، وقولهم في الاستدلال على زيادة الوجود على الذات أن تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية ، فإنه صريح في أن الكلام في المفهومين ، لأن الانفكاك بينهما لا بين الهويتين ، إذ لا هوية للوجود حتى تنفك أو لا تنفك .

وأما قول الحكماء : إن وجود الواجب عين ذاته ، ووجود الممكن غير ذاته ، فقد دعاهم إليه أن وجود الواجب من ذاته ، بمعنى أن ذاته مقتضية له لا ينفك عنها^(٢) فالنظر إليها وحدها كاف في الجزم بلزوم الوجود لها بخلاف الممكن ، فإن النظر إلى ذاته لا يكفي في نسبة الوجود إليه ، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، فلما كان وجود الواجب مقتضى ذاته ، ولزومه إنما هو بالنظر إلى الذات فقط ، دون شيء آخر ، قالوا إن الوجود عين الموجود في الواجب ، ولما كان وجود الممكن ليس لذاته ، بل لابد في تحقق ماهية الممكن في الخارج من اعتبار الفاعل^(٣) المؤثر ، قالوا إن الوجود غير الموجود فيه .

وعلى هذا البيان يتضح لك أن جميع علماء الكلام كلمتهم واحدة في أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الذات في الواجب والممكن ، وعلى أنه ليس في الخارج

(١) هذا مبدأ الدليل الذي ذكره جمهور المتكلمين على أن الوجود غير الموجود ، والذي سبق توضيحه من ... من هذا الكتاب .

(٢) لأنه لا مؤثر في وجود الواجب ، وإنما وجوده من ذاته ، راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٤ وما بعدها طبعة دار إحياء العلوم بيروت .

(٣) راجع رسالة التوحيد ص ٥٤ الطبعة السابقة .

حقيقتان متمايزتان إحداهما الوجود ، والأخرى الذات ، بل المتحقق في الخارج الذات فقط وأن الخلاف لفظي والله أعلم^(١) .

المبحث الثالث في أقسام الوجود

ينقسم وجود الشيء إلى أربعة أقسام : وجود خارجي ، ووجود ذهني ، ووجود^(٢) لفظي ، ووجود خطي ، وتقسيمه إلى القسمين الأولين حقيقي ، لإضافته إلى ذات الشيء وحقيقته ، فإن الوجود في الخارج الشخص ، وفي الذهن الماهية ، أما تقسيمه إلى اللفظي والخطي فهو مجاز ، لأنه ليس الموجود من الإنسان مثلاً في اللفظ أو الخط شخصه ، أو ماهيته ، بل الموجود في اللفظ اسمه ، وفي الخط النقش الدال على اللفظ^(٣) .

الوجود الخارجي

هو الذي تتحقق به ذات^(٢) حقيقته في الخارج ، بحيث تترتب عليه آثاره ، كمشيه وقعوده ، وأحكامه كأخذه قنطرة من الفراغ .

والوجود الذهني هو الذي تتحقق به صورة مطابقة لما في الخارج ، ومعنى المطابقة بين ما في الذهن وما في الخارج أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية ، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة كانت تلك الماهية .

أدلة محققى الحكماء وبعض المتكلمين

استدل الحكماء على الوجود الذهني بثلاثة أدلة :

الأول أنا نتصور^(١) أموراً لا وجود لها في الخارج ، مثل شريك الباري ، والجمع بين الضدين ، وثبوت النقيضين ، ونحكم عليها بأحكام ثبوتية فنقول : الجمع بين الضدين مفهوم كلي ، وشريك الباري ممتنع ، وثبوت النقيضين في شيء

(١) تحقق الخلاف بين العلماء في أن الوجود عين الموجود أو غيره الذي ذكره فضيلة المؤلف تحقيق جيد فندبره . المحقق .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٤٢ وما بعدها .

(٣) أضفت كلمة (٤) ليستقيم الكلام وليست موجودة في الأصل وبالدليل المقابلة في تعريف الوجود اللغوي .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وقد ناقش هذا الدليل الإمام الرازي وراجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٤٨ وما بعدها .

والوجود اللفظي : هو وجود اللفظ الدال على الشيء ، والوجود الخطي هو وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على وجود الشيء .

الخلاف في الوجود الذهني

إعلم أنه لا خلاف في أن للعاقل علماً بأمور ، كمفهوم الإنسان ، والشجر ، والنبات والحجر .

ولا خلاف أيضاً في أن لتلك الأمور معاني متميزة في أنفسها ، فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ، ومتمايز عنه ، ولا خلاف أيضاً في أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور ، فهو مغاير لها ، ولا خلاف أيضاً في أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها في الذهن ، إنما الخلاف في أنه : هل لمعاني تلك الأمور ثبوت ذهناً ، أو لا ثبوت لها ذهناً ، إنما الذي تحقق هو العلم بها فقط ، قال بثبوتها ذهناً محققو الحكماء وبعض المتكلمين ، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن ، وقالوا إن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها .

واحد محال ، والمحكوم عليه بحكم ثبوته يجب أن يكون ثابتاً ، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه ، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها في الخارج ، فيجب أن تكون موجودة في الأذهان .

الثاني الكلي مفهوم ، وكل مفهوم ثابت ، ضرورة^(١) تميزه عند العقل ، فالكلي ثابت ، ومعلوم أن ثبوته ليس في الخارج لأن ما في الخارج مشخص فيكون في الذهن .
الثالث أن من القضايا موجبة حقيقية وهي تستلزم وجود الموضوع^(٢) وليس في الخارج ، لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلاً كقولنا : كل عنقاء طائر أي كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائراً ، وقد يوجد في الخارج بعض الأفراد ولكن الأحكام لا تنحصر في الأفراد الخارجية ، كقولنا كل إنسان ناطق .
أي كل ما لو وجد كان إنساناً فهو بحيث إذا وجد كان ناطقاً ، وحيث أنها تستدعي وجود الموضوع ولا وجود له في الخارج فهو موجود ذهنياً .

وجملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لابد في الحكم الإيجابي من وجود الموضوع ، وحيث لا وجود له خارجاً فهو موجود ذهنياً ، وقد يقال إن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم إيجابياً غير مسلمة ، بل اللازم أن يكون الموضوع قد تميز عند العقل عما سواه ، والتميز عند العقل لا يوجب وجود المعاني في الذهن ، لأن التميز غير^(٣) المعاني .

والجواب أنه لا بد في فهم الشيء وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعنى المتعلق ، سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل كما يقول الحكماء ، أو كان عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول ، كما يقول المتكلمون ، والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة ، فلا بد للمعقول

من ثبوت في الجملة ، ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعلومات في الخارج تعين كونه في الذهن^(٤) وهو المطلوب .

أدلة جمهور المتكلمين

استند جمهور المتكلمين في منعهم تحقق الوجود الذهني إلى ثلاثة أدلة :

الأول لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن ، للزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً^(١) وهو محال ، لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين ، واتصاف الذهن بالحرارة والبرودة التي هي من خواص الأجسام ، فما أدى إليه وهو حصول المتصور في الذهن محال .

والثاني لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن للزم من تصور السموات حصولها في الذهن مع عظمها ، وهو باطل ضرورة .

الثالث لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج كالجمع بين الضدين لوجد في الخارج^(٢) لكن وجوده في الخارج باطل ضرورة ، فما أدى إليه وهو أنه موجود ذهنياً باطل ، وبيان لزوم وجوده في الخارج أنه حيث وجد في الذهن ، والذهن موجود في الخارج ، فيكون موجوداً في الخارج ، ضرورة أن الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء ، كالماء الموضوع في الكوز الكائن في البيت ، فإن وجوده في الكوز الكائن في البيت يستلزم وجوده في البيت ، فكذلك وجود المعلوم في الذهن ، والذهن موجود في الخارج يلزمه وجود المعلوم كشريك الباري في الخارج ، وهو محال فالمدعى إليه وهو الوجود الذهني محال .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) شرح المقاصد للسعد للطبعة السابقة ج ١ ص ١٤٩ وما بعدها .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٠ الطبعة السابقة وراجع شرح المواظف ج ٢ ص ١٨١ وما بعدها .

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٨ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) شرح المواظف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٩ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٤٨ .

(٣) يدور أن في العبارة نقصاً قديراً : أن التميز في العقل غير وجود المعاني .

والجواب أن مبنى هذه الأدلة ، على عدم التفرقة بين الوجود الخارجى الذى به الهوية السنية ، والوجود الذهنى الذى به الصورة الذهنية ، قرتب على الوجود الذهنى لوازح الوجود الخارجى ، وهذا غير ^(١) صحيح . فإن المتصف بالحرارة أو البرودة هو ما تقوم به هوية الحرارة ، أو هوية البرودة ، لا الصورة ، والتضاد إنما هو بين الهويتين لا بين الصورتين . والحاصل فى الذهن الصورة لا الهوية ، وقيام الصورتين بالذهن لا استحالة فيه .

وأما مسألة التسويات فالجمال هو حصول هويات السموات فى الذهن ، بأن تكون أجرامها المرئية الخارجية بأنفسها موجودة فى الذهن ، أما صورها الكلية فلا استحالة فى وجودها ذهنياً .

وأما مسألة لزوم وجود المعلوم فى الخارج غانما تتحقق إذا كان الوجودان خارجيين ويكون الوجودان هويتين . كوجود الماء فى الكوز ، والكوز فى البيت ، بخلاف وجود المعلوم فى الذهن الموجود فى الخارج ، فإن الحاصل فى الذهن من المعلوم صورة والوجود غير متأصل .

وبالجملة فالوجود فى الذهن الماهية الكلية ، والموجود فى الخارج الهوية ، أى الماهية الشخصية ، وماهية الشيء مخالفة لهويته فى كثير من اللوازم ، فإن الماهية كلية ، ومجردة من العوارض ، والشخصيات ، والهوية ليست كذلك والماهية ليست مصدراً للآثار ، والهوية مصدر ^(٢) المطابقة بينهما باعتبار أن الماهية لو وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية ، والهوية إذا جردت عن العوارض كانت تلك الماهية .

(١) راجع شرح المقاصد للسيد الشريف ج ٢ ص ١٨١ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٠ الطبعة السابقة .

(٢) العبارة فيها نقص . والصواب والماهية ليست مصدرًا للآثار ، والهوية مصدر لما ، ومعنى المطابقة بينهما ... الخ راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٥ .

المبحث الرابع

المذاهب فى أن الوجود يرادف الثبوت وأن العدم

يرادف النفى وفى الحال

اختلف علماء الكلام فى أن المعلوم هل هو شيء وثابت ؟ وفى أنه هل بين الموجود والمعلوم واسطة ؟ .

ذهب جمهور المتكلمين والحكماء إلى أن الوجود والثبوت مترادفان فمعناها واحد ، وهو التقرر فى الخارج ، وإلى أن الوجود والشيئية متساويان ، فمفهوم الوجود وهو التقرر فى الخارج ، ومفهوم الشيئية تميز الشيء فى الخارج عما عداه ، فيكون الماصدق ^(١) واحداً . وإلى أن العدم والنفى مترادفان ، فمعناها واحد ، وهو عدم التقرر فى الخارج وحيث قد اتحد معنى الوجود والثبوت واتحد معنى العدم والنفى ، ولا واسطة بين الثبوت والنفى ، لزم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم ضرورة ، لمساواتهما لما لا واسطة بينهما ، وحيث ساوى الوجود الشيئية ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية . وعلى هذا البيان قال أصحاب هذا المذهب فى تقسيم المعلوم .

المعلوم إما أن يكون له تحقق فى الخارج وإما أن لا يكون له تحقق فى الخارج ، فالأول هو الموجود والثابت والشيء . والثانى هو المعلوم والنفى واللاشيء ، فيكون حاصل هذا المذهب نفى الواسطة بين الموجود والمعلوم ، وأن المعلوم لا يقال له شيء .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ الطبعة السابقة .

وهناك فرق بين الأمرين المترادفين والمتساويين . فالترادفان هما اللفظان نطقاً ومعناها واحد ، مثل إنسان وبشر ، وأسد وغصفر ، أما المتساويان فلفظان معناهما مختلف ، وأفرادهما واحدة ، مثل إنسان وباطن فإن معاهما مختلف والماصدق واحد .

وقال القاضي أبو بكر البلال وأبو هاشم المعتزلي إن^(١) الوجود لا يرادف الثبوت بل الثبوت أعم ، فيشمل ما كان تحققه في الخارج باعتبار ذاته ، وما كان تحققه باعتبار غيره ، والوجود خاص بما كان تحققه باعتبار ذاته ، وأما المعلوم فلم يخالفوا أصحاب القول الأول في أنه لا يقال له شيء ، وعلى هذا البيان أثبتوا واسطة بين الموجود والمعلوم ، وقالوا في تقسيم المعلوم :

المعلوم إما لا ثبوت له أصلاً وهو المعلوم ، الشامل للممتنع كشريك الباري ، والممكن المنفى ، وإما له ثبوت ، وفي هذه الحالة إن كان ثبوته وتحققه في الخارج باعتبار ذاته ، لا تبعاً لغيره ، كذات الإنسان فهو الموجود ، وإن كان ثبوته باعتبار غيره فهو الحال ، كالعالمية التي اقتضاها العلم — وهذا الفريق عرف الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة^(٢) ولا معدومة ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والذي قبله قاصراً على إثبات الواسطة : ومبناه أن الثبوت أعم من الوجود .

وقال جمهور المعتزلة إن المعلوم إن كان ممكناً يقال له شيء ، وإن كان ممتنعاً كشريك الباري لا يقال له شيء ، ولا واسطة بين الموجود والمعلوم . وعلى ذلك قالوا في تقسيم المعلوم :

المعلوم إن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة اتصافها بالوجود سواء وجدت أم لا فهو الثابت ، وإن لم يكن له حقيقة يصح أن يشار إليها فهو المنفى ، وعلى هذا يكون الثابت شاملاً الموجود في الخارج والممكن المعلوم فيكون أعم من الموجود .

والموجود أخص منه ، ويكون المنفى أخص من المعلوم ، لأنه خاص بالممتنع والمعلوم شامل للممتنع والممكن الذي لم يوجد ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والفريق الأول في كون المعلوم شيئاً وبينه وبين الثاني في هذا وفي نفى الواسطة .

(١)

راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ .

(٢)

راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها وراجع شرح الطوائف للقاضي البيهقي ص ٩٩ .

راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها وراجع شرح الطوائف للقاضي

وقال بعض المعتزلة إن بين الموجود والمعلوم واسطة وهي الحال ، والمعلوم الممكن يصدق عليه أنه شيء ، وبناء على ذلك يقول في تقسيم المعلوم :

المعلوم إن لم^(١) يتحقق في نفسه بأن لا تكون له حقيقة يصح أن يشار إليها لعدم صحة وجودها فهو المنفى ، كشريك الباري ، وإن تحقق بأن كان له حقيقة يضح أن يشار إليها لصحة وجودها ، فإن كان له ثبوت في الخارج بالاستقلال فهو الموجود ، كذلك الإنسان ، وإن كان له ثبوت في الخارج بالتبعية فهو الحال ، كالعالمية ، وإن لم يكن له كون وتحقق في الخارج فمعلوم مثل الممكن والمعلوم .

وجملة القول في هذا المطلب أن المذاهب أربعة :

الأول : نفى الواسطة ونفى شيئية المعلوم الممكن .

والثاني : إثبات الواسطة ونفى شيئية المعلوم الممكن .

والثالث : إثبات شيئية المعلوم الممكن ، ونفى الواسطة .

الرابع : إثبات الواسطة ، وشيئية المعلوم الممكن ، فيكون محل النزاع بين المتكلمين في هذه المسألة في أمرين :

الأول شيئية المعلوم الممكن والثاني الواسطة بين الوجود والعدم .

وأرجح المذاهب الأول ، وحاصله ، نفى شيئية المعلوم^(٢) ونفى الواسطة ، فإنه لا يعقل ولا يفهم من الثبوت إلا الوجود ، ولا معنى لقولنا ثبت الشيء إلا أنه وجد ، ولا يعقل من العدم إلا نفى الوجود .

(١) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ .

وقد علمت أن الوجود مساو للشيئية^(١) ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية .

ومن قال خلاف هذا فقد ادعى أمراً مصادماً للبديهية غير معقول ، ولذلك كان نفى شيئية المعلوم الممكن ، ونفى الوساطة من البديهيات التي لا يقام عليها دليل .

أدلة القائلين بشيئية المعلوم الممكن

استدل الفريق القائل بشيئية المعلوم الممكن بعدة أدلة أذكر منها دليلين :
الأول المعلوم الممكن متميز وكل متميز ثابت^(٢) ، النتيجة المعلوم الممكن ثابت . ونظراً لأن كلا من القدمتين نظري أقيم على كل منهما دليل — فالدليل الصغرى أن المعلوم الممكن معلوم ، فإن طلوع الشمس غدا معلوم الآن ، وهو معلوم ، وكل معلوم متميز ، فإن كل إنسان يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي لا يقدر عليها ، ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ، ومن مغربها . وأما دليل الكبرى فهو أن التميز للشيء إنما يتحقق بالإشارة العقلية المخصوصة به ، بأن يوجد في العقل مثلاً أن هذا شيء ، وذلك شيء آخر .
والإشارة العقلية إلى المنفى الصرف الذي لا يشوبه شيء من الثبوت محال ، فالإشارة إلى خصوص الشيء ، تقتضى ثبوته ، فالمعلوم الممكن^(٣) ثابت . ويدفع ذلك الدليل بالنقض التفصيلي الذي هو منع مقدمة معينة بأنه إن

- (١) ذلك أن كل موجود شيء ، ومن هنا صح إطلاق لفظ (شئ) على الله تعالى في قوله جل شأنه : ﴿ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ وَجْهِكُمْ ﴾ سورة الأنعام ١٩/ .
(٢) القضية الكبرى سقطت من الأصل ، وأضائها الحق . راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٦٢ .
(٣) حيث إنه يمكن الإشارة إليه بالفعل ، فتقول مثلاً : سأفعل غداً كذا وهو معلوم .

أريد بالتمييز الواقع محمولاً في الصغرى التميز في الذهن ، فالصغرى مسلمة ، والكبرى ممنوعة ، فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً في الذهن أن يكون ثابتاً في الخارج ، وإلا لزم كون المشتعات كشريك الباري ، والجمع بين الضدين ، وكون المركبات الخيالية ، كبحر من زئبق ، وجبل من ياقوت ، ثابتة في الخارج ، تميزها في الذهن ، وإن أريد التميز في الخارج^(١) فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة ، فإن كون المعلوم الممكن معلوماً لا يقتضى تميزه في الخارج ، والقول بأن الإشارة إلى المنفى الصرف محال ، غير مسلم ، لأنه لا معنى للإشارة العقلية إلا إدراك هذا ، وأنه ليس ذلك ، وهذا يتحقق في كل مدرك حتى في المنفى الصرف .

الدليل الثاني المعلوم الذي ليس بمحال ممكن ، وكل ممكن^(٢) ثابت ، النتيجة المعلوم الذي ليس بمحال ثابت ، والصغرى مسلمة ، أما الكبرى فدليلها أن الممكن هو المتصف بالإمكان ، والإمكان صفة ثبوتية ، فوجب أن يكون المتصف به ثبوتياً ، وهو المعلوم الممكن ، ويدفع هذا الدليل بأن لا نسلم^(٣) أن الإمكان أمر ثبوتي ، بل هو أمر عقلي ، فيستدعى أن يكون موصوفه وهو الممكن ثابتاً في الذهن ولا يستلزم ثبوته في الخارج .

تممة

رب ناظر يقول : إن كون المعلوم يقال له شيء ، أو لا يقال له شيء ، لا يصح أن يكون محل نزاع بين علماء الكلام^(٤) .

- (١) شرح الطوائف للبيضاوي ص ٩٨ .
(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٦٣ وشرح ابن يعقوب المكاس نفس الصفحة .
(٣) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٦٣ : فإن الإمكان أمر عقلي ، ثابت في العقل فقط ، ولا وجود له في الخارج ، بل الموجود في الخارج الممكن .
(٤) وإنما يكون من مباحث علم أصول اللغة ، راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٦٤ .

ولكننا نقول له إن الخلاف القائم بين علماء الكلام ، والأدلة التي ذكرت للفريق المذهب ، والرد الذي ذكره الثاني^(١) ، إنما هو في شيئية المعلوم ، بمعنى ثبوته وتقرره في الخارج ، أما كون المعلوم يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة أولاً ، فبحث لغوي محض ، لا يتخبط في سلك هذا الفن ، لأن التكلم فيه^(٢) إنما هو على المعاني ما هي ، لا على الألفاظ على ماذا تطلق .

وقد وقع اختلاف في إطلاق لفظ الشيء نظراً إلى الاستعمالات ، فقال أهل السنة هو اسم للموجود حقيقة ، لشيوع استعماله فيه ، وإطلاقه على المعلوم مجاز . وقال كثير من المعتزلة : إن الشيء اسم للمعلوم واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً ، وهذا لا ينافي اتفاقهم معنا على نفى شيئية المستحيل ، لأنها هي الثبوت في الخارج . وقال بعض المعتزلة الشيء اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوماً ، وقال أبو العباس الناشئ إنه اسم للقديم ، وقالت الجهمية إنه اسم للحادث ، وقال هشام بن الحكم هو اسم للجسم ، ولكن هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة بعيدة جداً ، من جهة أن أهل اللغة لا يسلمونها ، فالجدير بالنظر القول بأنه اسم للموجود حقيقة ، أو اسم للمعلوم ، أو اسم لما ليس بمستحيل . ولا كانت علامة الحقيقة هي كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن بدون احتياج إلى قرينة ، كان الوجه مع من قال إن الشيء اسم للموجود حقيقة ، لأن كلا من كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن قد توفر فيه ، وهذا لا يمنع من أنه يستعمل في المعلوم مجازاً .

أدلة القائلين بثبوت الحال

قال القاضي أبو بكر من أهل السنة وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة بثبوت واسطة بين الوجود والمعلوم ، تسمى الحال ، وعرفوها : بأنها صفة قائمة بوجود

غير موجودة وغير^(١) معلومة ، ومثلوا لها بالوجود والعالمية ولونية السواد ، وقسموها إلى حال معللة بصفة موجودة^(٢) في الذات ، كالعالمية المعللة بالعلم ، القائم بالذات ، وإلى حال معللة بالذات ، كالوجود ، بناء على أنه حال ، وجوهرية الجواهر ، ولونية السواد ، فإن الوجود وما عطف عليه ليس معللاً بصفة زائدة على الذات ، بل بالذات الموجودة ، وذات الجوهر ، وحقيقة السواد .
والنافون للحال يجعلون ما اقتضته الصفة ، كالعالمية ، أو الحقيقة كاللونية أمراً اعتبارياً لا ثبوت له .

استدل الفريق القائل بالواسطة بقعة أدلة أذكر منها دليلين :

الأول لو كان الوجود موجوداً للزم التسلسل ، ولو كان معدوماً للزم انصافه بمتنافيه .

وكل من التسلسل والانصاف بالمتنافي باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجود موجوداً أو معدوماً باطل ، ثبت أنه ليس بوجود ، فثبت الواسطة وهي الحال . أما لزوم التسلسل على فرض كون الوجود موجوداً فلا أنه حيث^(٣) انصف بالوجود ، والوصف غير الموصوف ، فوجود الوجود غيره ، ولما كان الوجود الذي وقع وصفاً مماثلاً للوجود الذي وقع موصوفاً في أن كلا منهما موجود ، وما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر ، وقد ثبت للوجود الأول الانصاف بالوجود فثبت للوجود الثاني كذلك الانصاف بالوجود ، وهكذا في الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل وهو محال .

وأما لزوم الانصاف المتنافي على فرض انصافه بالعدم ، فلا أنه معلوم ، ضرورة أن عدم منافي للوجود ، وحيث كان العدم منافياً للوجود ، والشيء لا ينصف بمتنافيه ، فلا يصح أن يكون الوجود معدوماً .

- (١) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٥٢ وشرح الطحاوي للقاضي البصاوي ص ٩٩ .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٠ وما بعدها الطبعة السابقة .
(٣) راجع شرح الطحاوي للقاضي البصاوي ص ١٠٠ وراجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٦٧ الطبعة السابقة ، وراجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ٣ وما بعدها .

- (١) في الأصل الحال والمصوب ما كتبناه ، بدليل المقابلة بين المذهب والنفي .
(٢) أي التكلم والبحث فيه أي في علم الكلام إنما هو في معاني الألفاظ وليس في الألفاظ ذاتها من مباحث علوم اللغة . فإن الوجود والمصوب ألفاظ لها معان ونحن نبحث فيها .

وإذا ثبت أن الوجود ليس بموجود ، ولا معدوم ، للمحذورات التي سمعتها .
وهو وصف للذات الموجودة فقد صدق عليه أنه صفة غير موجودة ، ولا
معدومة ، قائمة بموجود ، فيكون حالاً ، وهو المطلوب .

ويُدفع هذا بأن لنا أن نختار أنه موجود ، ولا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود
عينه .^(١)

فإن المعروف أن الوصف إذا لحق غيره يكون زائداً عليه ، كالحق الوجود .
للذات أو للقدرة .

لكن إذا ثبت لنفسه ، فلا يكون زائداً ، ولذلك قالوا إن قدم القدم ليس زائداً
على القدم ، وإمكان الإمكان ليس زائداً على الإمكان ، ومن هذا القبيل وجود
الوجود .

ولنا أن نختار كون الوجود معدوماً ، ونمنع لزوم اتصاف الشيء بمنافيه ، لأن
منافي الوجود هو العدم ، لا المعدوم ، كما أن منافي الموجود المعدوم لا العدم ،
وحيثه فمعدوم لا يناق الوجود ، ويكون معنى قولنا : الوجود معدوم أي أنه ذو
عدم ، أي أنه انعدم عنه وجود آخر زائد عليه .

وهذا الانصاف بهذا المعنى صحيح لا غبار عليه ، وقال سعد الدين^(٢) في
شرح المقاصد والأقرب أن يقال في الجواب إن أريد الوجود المطلق فهو معدوم ،
لأنه لا تحقق له في الخارج كما هو الشأن في المطلق .

وأن أريد الوجود الخاص كوجود الواجب ، ووجود الإنسان ، فموجود ،
ووجوده زائد عليه غرض له ، وهو المطلق ، وليس للمطلق وجود حتى يتسلسل
وعلى كل فقد بطل الدليل .

الدليل الثاني

الكلّي ليس بموجود ولا معدوم ، وكل ما كان كذلك فهو^(١) واسطة ، النتيجة
الكلّي واسطة .

هذا الدليل تركيب من مقدمتين كبراهما ضرورية ، والصغرى نظرية فدلّ عليها أن
الكلّي كمفهوم الإنسان لو كان موجوداً في الخارج لكان مشخصاً ، ضرورة أن
كل موجود في الخارج مشخص ، وكون الكلّي مشخصاً باطل ، ضرورة ، فبطل
كونه موجوداً في الخارج ، ولو كان معدوماً لما كان جزءاً للموجود في الخارج من
أفراده ، لأن الموجود لا يتقوم بالمعدوم ، لكنه جزء ، فبطل كونه معدوماً ، وإذا
بطل كون الكلّي موجوداً أو معدوماً للمحذورات التي سمعتها ثبت أنه واسطة ،
وهو المطلوب .

ويجب باختيار أن الكلّي معدوم ، ولا يلزم كون المعدوم جزءاً للموجود في
الخارج ، إلا إذا كان الموجود في الخارج مركباً من الكلّي ، والمشخصات التي
سار بها الموجود في الخارج شخصاً ، ولا تركيب في الخارج من الكلّي ومن
المشخصات ، إذ ليس في الخارج في زيد مثلاً ، شيء يشار إليه خارجاً ، هو
إنسان وهو الكلّي ، وشيء آخر بخلاف ذلك الإنسان هو خصوصية زيد ، بل
الموجود في الخارج أمر واحد ، هو الشخص ، اعتبر فيه العقل إنسانية
ومشخصات ، فالتركيب إنما هو في الذهن ، وهذا لا يلزمه إلا أن الكلّي موجود في
الذهن ، فلا يضر كونه معدوماً في الخارج ، حيث إن التركيب في الذهن ،
وهو^(٢) موجود ذهنياً .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ من ١٦٧ الصفحة السابقة .

(٢) أي الكلّي موجود ذهنياً لا خارجاً .

(١) هذا الجواب للإمام الفخر الرازي راجع شرح المقاصد ج ١ من ١٦٧ .

(٢) الاسم المذكور ناقص في الأصل مسحه المحقق راجع شرح السعد ج ١ الصفحة السابقة .

المبحث الخامس

« في تمايز الأعدام في العقل »

الموجودات الخارجية مثل زيد ، ونخلة ، وقاحلة ، متمايزة في الخارج بلا اشتباه ، والموجودات على القول بزهادتها على الماهيات بقطع النظر عن وجودها وعدمها متمايزة^(١) قطعاً ، لأنها لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد ، وهذا باطل بالضرورة ، وأما بالنظر إلى الخارج ، فتمايزها فرع وجودها فيه^(٢) ، لأن اتصافها بالتمايز في^(٣) الخارج بدون وجودها في الخارج محال . وحيث تكون الموجودات متمايزة في الخارج إذا كانت موجودة فيه قطعاً ، أما تمايزها ذهنياً حال كونها معلومة في الخارج فإنه يتفرع على تمايز المعلومات ، ويكون من محل الخلاف .

أما المعلومات والأعدام فلا تمايز لها خارجاً ، بحيث يكون لكل معدوم ، أو عدم ، هوية تخالف هوية الآخر ، وهذا أمر ضروري ، لا نزاع^(٤) فيه .

إذا علمت ذلك فاعلم أن علماء الكلام إنما اختلفوا في تمايز الأعدام والمعلومات عقلاً ، فقال بعضهم إنها متمايزة عقلاً ، وحيث تكون متعددة ، لأن التمايز يستلزمه ، وقال بعضهم إنها غير متمايزة عقلاً فلا تكون متعددة .

استند القائل بتمايز الأعدام عقلاً إلى عدة أمثلة ذكرها لتكون بمناسبة^(٥) أصل لكل ما يماثلها ، فإنه لا قائل بالفصل بين عدم وعدم ، فالقائل بالتمايز في الأعدام عظم في جميعها ، والقائل بعدم التمايز ، حكم به في جميع الأعدام ، فلاقتصار في الاستدلال على بعض الأمثلة لا يضر .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٨٤ .

(٢) بعض فرع وجودها في الخارج .

(٣) لفظ (في) ليس في الأصل ، زاده الحق يستقيم التعبير والكلام .

(٤) لأنها أمور معلومة فكيف تمايز ؟

(٥) المذكور في الأصل فيه عطفاً مطعياً والصواب لتكون بمثابة أصل لكل ما يماثلها .

من تلك الأمثلة قولهم : عدم الشرط يقتضي عدم المشروط ، كعدم الحياة فإنه يقتضي عدم صحة الاتصاف بالإرادة ، وقولهم عدم الضد في محل يصح وجود الضد الآخر ، كعدم البياض فإنه يصح وجود^(١) ضد من أضداده كالسواد أو الحمرة ، وعدم غير الشرط^(٢) لا يقتضي عدم المشروط ، وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر فهذا الاختلاف في مقتضيات والأحكام من كون بعض الأعدام ملزوماً لآخر ، كعدم الشرط فإنه ملزوم لعدم المشروط ، وعدم البياض فإنه ملزوم لوجود ضد^(٣) من أضداده ، بخلاف عدم غير الشرط فإنه ليس ملزوماً لعدم المشروط ، وعدم غير الضد فإنه ليس ملزوماً لوجود ضد البياض مثلاً وهذا دليل على التمايز بين الأعدام ، ولو لم يكن هناك تمايز لما اختلفت المقتضيات .

واستند القائل بعدم تمايز الأعدام عقلاً إلى قياس تركيبه هكذا : الأعدام غير موجودة أصلاً ، وكل ما هو متميز موجود في الجملة^(٤) .

النتيجة الأعدام غير متميزة ، أما الصغرى فهي ظاهرة ، لأن العدم يتنافى الثبوت ، وأما الكبرى فدليلها أن التميز منتصف بصفة ثبوتية هي التميز ، وكل منتصف بصفة ثبوتية يجب أن يكون موجوداً في الجملة ، إذا سلم كل من المقدمتين سلمت النتيجة القائلة بالأعدام ليست متميزة .

والحق في هذه المسألة أنها من ثمرات الخلاف في الوجود الذهني ، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام عند تصورهما لثبوتها ذهنياً ، ومن نفى الوجود الذهني حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهنياً .

(١) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٥ .

(٢) مثلاً طول الإنسان ليس شرطاً للصلاة ، فعدمه لا يؤدي إلى عدم الصلاة (المشروط) بل يجب الصلاة على البالغ طويلاً كان أو قصيراً .

(٣) فإذا عدم البياض في جسم مثلاً صحح وجود ضد من أضداده في الجسم مثل السواد أو الحمرة وهكذا .

(٤) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٢ .

إن العدم في
كل شيء
لا ينافي
الثبوت
فإن العدم
هو انعدام
الشيء
فإن العدم
هو انعدام
الشيء
فإن العدم
هو انعدام
الشيء

سأستعمل
اللفظ
الذي
هو
العدم
في
هذا
الموضع
لأنه
أصح

المبحث السادس

« الوجود والعدم يقع محمولاً ورابطة وما يتعلق بذلك »

كل من الوجود والعدم قد يشتق منهما ما يقع محمولاً ، سواء أكان اسماً أم فعلاً ، فيقال الإنسان موجود ، وزيد وجد ، ويقال العنقاء معدومة ، ويكرر عدم ، وقد يشتق منهما ما يقع رابطة بين الموضوع ^(١) والمحمول .

والرابطة هي لفظ يدل على أن الحكم ثبوتى أو سلبى ، فيقال الإنسان يوجد كاتباً أو موجود كاتباً ، ومعنى هذا الحكم ثبوت الكتابة للإنسان ، ويقال الإنسان يعدم شاعراً أو معلوم شاعراً ، ومعنى هذا الحكم سلب الشعر عن الإنسان ، ومن هذا يعلم أن الحمل قد يكون إيجاباً ، وقد يكون سلباً ، والإيجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، والسلب هو الحكم بالانتفاء ^(٢) .

ولما كان حمل شيء على شيء آخر في الإيجاب لا يصح ، ولا يفيد الفائدة المقصودة من الحمل ، إلا إذا تحقق أمران بحيث لو انتفيا انتفت صحة الحمل ، والفائدة ، ولو انتفى واحد منهما انتفت الصحة أو الفائدة ، قالوا لا بد في حمل الإيجاب من أن يكون ما صدق الموضوع ^(٣) والمحمول واحداً ، بمعنى أن يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع خارجاً أو ذهنياً ، يصدق عليه مفهوم المحمول

(١) الموضوع في عرف المنطق والتكلمين هو المحكوم عليه ، والمحمول هو المحكوم به ، والرابطة هي الوسيلة التي تربط المحمول بالموضوع . ففي المثال : الإنسان يوجد كاتباً أو موجود كاتباً ، لفظ يوجد ، وموجود ربط المحمول (كاتباً) بالموضوع (إنسان) ومثلاً : الإنسان يعدم شاعراً أو معلوم شاعراً ، لفظ يعدم ومعنى رابطة ، ربطت المحمول بالموضوع .

(٢) أى انتفاء المحمول عن الموضوع وسلبه عنه .

(٣) لكل من الموضوع والمحمول مفهوم وما صدق ، فالمفهوم هو المعنى الذي وضعه العلماء للفظ ، والمصدق هم الأفراد الذين يصدق عليهم هذا المفهوم ، فإذا قلت مثلاً : الإنسان يوجد كاتباً ، فمعنى هذه القضية أن كل ما يصدق عليه معنى (إنسان) من محمد وخالد ويكر ... الخ يصدق عليه معنى (حيوان) ، سواء كان المحمول مساوياً للموضوع مثل الإنسان ناطق ، والفرس صامت ، أو كان المحمول أهم كمثل : الإنسان حيوان ، أو الفرس جسم .

سواء كان مساوياً أو أعم ، وإنما اشترطوا أن يكون المصدق واحداً لأنه لو اختلف بأن تبايناً ، أو كان أخص ، لما صح الحمل ضرورة ، فإنه لا يصح الإنسان فرس ^(١) ولا بد أيضاً من أن يكون مفهوم الموضوع مغايراً لمفهوم المحمول لأجل أن تتحقق فائدة الحمل ، فإذا قلت الإنسان حيوان ، أو العنقاء معدومة ، فمفهوم الموضوع في كلتا القضيتين مخالف ومغاير لمفهوم محمولها . فإن مفهوم الإنسان : الحيوان الناطق ، ومفهوم الحيوان : الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، كما أن مفهوم العنقاء : هو ذلك الطائر الذهني الخاص ، ومفهوم معدوم ذات ثبت لما العدم ، ولو كان المفهوم متحداً والمصدق واحداً لكان حمل حيوان على إنسان ، وحمل معدوم على العنقاء ، مثل قولك الماء ماء ، والأرض أرض ، وهذا في خصوص الحمل الإيجابي ، أما الحمل الشامل لكل من الإيجابي والسلبى فالمدار في صحة الحكم وصدقه على المطابقة لما في نفس الأمر ، لا لما في الأعيان ، ولا لما في الأذهان .

وبيان ذلك أن المطابقة لما في الأعيان تستلزم أن يكون الحكم المستفاد من القضية متعلقاً بطرفين لهما وجود خارجي ، كالحكم بأن هذا الإنسان أبيض ، وإنما لم يعملوا في صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأنه قد لا يوجد الطرفان في الخارج ، فلو كانت تلك المطابقة هي المعبرة في صدق الحكم لما شمل الصدق الحكم بين الأمور الذهنية ، مثل قولنا : الإمكان اعتباري ، والجمع بين النقيضين محال .

والمطابقة لما في الأذهان تقتضي أن يكون الحكم المستفاد من القضية مطابقاً ما ارتسم في الذهن .

ولم يعملوا أيضاً في صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأن الذهن قد ترسم فيه الكواذب .

(١) لأن أفراد الإنسان تباين أفراد فرس ، فلا يصح الحمل .

مثل ارتسام ثبوت قديم العالم في ذهن الفلاسفة . وبالجملية فالمطابقة لما في الأعيان لم تعتبر في صدق الحكم لعدم شمولها للأشياء الذهنية ، والمطابقة لما في الأذهان لم تعتبر كذلك في صدق الحكم ، لأن الذهن قد ترسم فيه الكواذب كما سمعت .

لهذا وجب أن يكون المعول عليه في صحة الحمل وصدقه المطابقة لما في نفس الأمر ، أو الواقع ، أو الخارج ، أي خارج ذات المدرك والمخبر .

وتوضيح ذلك أنك إذا قلت : الكل أعظم من الجزء ، والجمع بين النقيضين محال . أو الإنسان ممكن ، فإن العقل يجد نسبة في كل قضية من هذه القضايا اقتضتها الضرورة ، أو البرهان ، فهذه النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة ، أو نتيجة البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك أو المخبر هي المراد بالواقع ، وما في نفس الأمر ، وبالخارج ، فصحتها أو صدقها معنى أنها الواقع ونفس الأمر ، وصحة النسبة المعقولة أو الملفوظة ، بمعنى أنها مطابقة لتلك النسبة الواقعة ، أي أنها على وفقها في الإيجاب والسلب ، وعلى ذلك يكون معنى قولهم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية مطابقة النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي اقتضتها الضرورة ، أو البرهان ، والتغاير بينهما بالحيثية .

الماهية وأقسامها

الكلام على هذا البحث ينحصر في ثلاثة مواضع :

الأول في تعريف الماهية وما يتعلق به .

الثاني في تقسيمها وما يتعلق به^(١) .

الثالث في كونها مجعولة أو لا ، وما يتعلق به .

البحث الأول

التعريف وما يتعلق به

الماهية هي المعنى الذي يقع جواباً (بواسطة دالة) عن السؤال^(٢) بما هو . فإذا قيل الإنسان ما هو ؟ يجاب عنه بخيوان ناطق ، فمدلول لفظ حيوان ناطق هو ماهية الإنسان .

هذه الماهية لها جهات متعددة ، وبواسطة تعدد هذه الجهات تعدد أسمائها ، فإذا لوحظت باعتبار أنها مما تتحقق وتثبت^(٣) من غير أن تلاحظ في أشخاصها سميت ذاتاً ، وحقيقة ، لتحقيقها في ذات أفرادها مثل ماهية الإنسان .

وإذا لوحظت مع التشخيص سميت هوية ، أما إذا لم يكن لها تحقق كما هي العتقاء^(٤) فإنها تسمى ماهية فحسب ، ثم إن الماهية وإن كانت واحدة في نفسها لا تعدد فيها ، لكنها تعرض لها أمور مغايرة لها ، ضرورة تغاير العارض والمعروض كثيراً ما تتقابل وتتناقى ، فتقابل الماهية بالتضاد والتناقى ، بحسب تقابل الأعراض وتعدد^(٥) بذلك

(١) (٢) راجع شرح الطوالع للقاضي البيضاوي ص ١٠٢ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) بمعنى أنها تتحقق . وتثبت في الخارج كما مثل لذلك بماهية الإنسان فالإنسان ثابت في الخارج بواسطة أفراد .

(٤) ذلك أن العتقاء لم تتحقق في الخارج ، بل فرضها العلماء فرضاً ، على أنها طائر لم يوجد ولكنه يمكن وجوده .

(٥) الصواب وتعدد بهذا الاعتبار بدليل المقابلة .

الاعتبار ، ولا تنافي بين هذا التعدد وكونها واحدة في نفسها ، لأنها واحدة باعتبار ذاتها ومتعددة باعتبار الهوية والعوارض ، وحيث تنافى : مثلاً الإنسان الأبيض يقابل الإنسان الأسود ، والإنسان الواحد يقابل الإنسان الكثير ، والجسم المتحرك يقابل الجسم الساكن ... وهكذا : ومع هذا فهي متحدة المفهوم بحيث تطابق به جميع المحصر المحصلة ، في الهويات المتخالفة بالشخص والعوارض ، فعلم بهذا أن معنى اتحادها مطابقتها لتلك المحصر ، لا أن تلك المحصر شيء واحد لأن الشخص في عددها الخارج . كما أنها تقابل وتختلف أسماءها إذا أخذت بشرط شيء ، أو بشرط لا شيء ، أولاً بشرط شيء .

فإنها بالاعتبار الأول^(١) تسمى ماهية مخلوطة وماهية بشرط ، لأنها أخذت مع خلط شيء معها زائد عليها ، كاهية الإنسان ، تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد ، وعمرو ، وهي موجودة في الخارج .

وبالاعتبار الثاني تسمى مجردة لتجردها عن العوارض ، وتسمى ماهية بشرط لا أي بشرط أن لا شيء معها من العوارض ، ولا توجد خارجاً ، لأنها إذا وجدت خارجاً وجب أن تصنف بمشخصات ، أما وجودها ذهنياً فقبل بعدمه ، وقيل بحصوله^(٢) وهو الأظهر لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء ، حتى عدم نفسه ، ولا حجر في التصورات ، فلا يمتنع أن العقل يعقل الماهية المجردة عن جميع اللواحق ، بأن يعتبرها خالية عنها ، وإذا اعتبرها كذلك تكون مفهوماً ثابتاً كسائر الأمور الفرضية بعد اعتبارها ، فتجرى عليها الأحكام بعد ذلك .

وبالاعتبار الثالث تسمى مطلقة لإطلاقها عن التقييد بالعوارض ، وبالتجرد عنها ، وهي أعم من المخلوطة والمجردة ، بمعنى أنها تصدق على ما يصدق عليه كل منهما ، وإن كان التناقض بحسب المفهوم^(٣) حاصلًا ، إلا أنه لا ينافي الاجتماع في الماصدق ، وهي موجودة في الخارج ، لأنها نفس المخلوطة ، ولا تمايز بينهما في الخارج إنما التمايز في العقل فقط . وقد يقال الماهية لا بشرط شيء هي الكلي الطبيعي ، وهو لا وجود له في الخارج ،

- (١) أي باعتبار أن للماهية أخذت بشرط شيء فصلت ماهية مخلوطة ، لأنها أخذت مع خلط شيء معها زائد عليها ، أي مضاف إلى الماهية ، راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٩٠ وشرح الطوايع للبيضاوي ص ١٠٣ الطبعة السابقة .
(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٩٠ وشرح الطوايع ص ١٠٣ وما بعدها .
(٣) راجع شرح الطوايع للبيضاوي ص ١٠٤ وفي الأصل لأنه لا ينافي قصودنا إلى قولنا : إلا أنه لا يقال ... الخ .

لأن الوجود في الخارج يستلزم الشخص ، والكليّة تستلزم عدم الشخص ، وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات ، فكيف يصح قولكم : إن الماهية المطلقة موجودة في الخارج^(١) .

ويجيب عن ذلك بأن مجرد المأخوذ لا بشرط شيء ليس كلياً طبيعياً بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلي المنطقي ، والذي قلنا بوجوده في الخارج ، وهو^(٢) مجرد المأخوذ لا بشرط شيء من غير اعتبار الكليّة ، فإن وجوده إنما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة ، وأما المأخوذ مع عارض الكليّة فلا وجود له في الخارج ، وهذا هو معنى ما اشتهر بين القوم من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج .

المبحث الثاني

تقسيم الماهية

تنقسم الماهية إلى قسمين : بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي لا جزء لها عقلاً وخارجاً مثل الجوهر الذي هو جنس عال ، فإنه لا جنس له ، ولا فصل ، وليس مركباً في الخارج ، أو خارجاً فقط^(٣) وإن كان مركباً عقلاً مثل النفس فإنها في الخارج ليس لها عناصر^(٤) مركبة منها ، وإن كانت مركبة عقلاً من مميزاتها والمركبة هي التي تلثم من عدة أمور أو أمرين ، إما ذهناً إن كان التركيب عقلياً كالماهيات التي لها أجناس وفصول ، مثل ماهية الإنسان المركبة عقلاً من الحيوان والناطق ، وإما خارجاً إن كان التركيب خارجياً مثل بدن الإنسان المركب من العناصر الأربعة^(٥) والبيت المركب من سقف وجوانب وغيرها ، والماهية المركبة

- (١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٩٣ .
(٢) هكذا في الأصل [بالواو] وأرى أن الواو زائدة وبمحسن حذفها .
(٣) مثل الجوهر للماهية التي لا جزء لها عقلاً وخارجاً على رأي الفلاسفة ومثل بالنفس للماهية البسيطة التي لا جزء لها عقلاً ولكنها مركبة خارجاً من مميزاتها .
(٤) يقصد بالعناصر الأمور المادية ، كالماء والهواء وغيرها ، فإن النفس لا تتركب منها عندهم .
(٥) هذا رأي الفلاسفة المتكلمين سابقاً ، أن بدن الإنسان مركب من العناصر الأربعة ، وهي الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . وقد ثبت بطلان هذا الكلام .

ماهية بشرط

بشرط لا

لا بشرط

من أجزاء ذهنية يصح حمل كل جزء منها عليها ، والمركبة من أجزاء خارجية لا يصح حمل أى جزء من أجزائها عليها ، لأن الأجزاء الذهنية هى فى الواقع ترجع إلى أوصاف متعددة لشيء واحد ، مثلاً إذا قلت : الإنسان حيوان ، فمعناه أن الإنسان منصف بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، أما الأجزاء الخارجية فهى أمور مختلفة انضمت إلى بعضها ، وتكون منها شيء واحد هو الماهية ، فليس جزؤها وصفاً لها ، فلا يقال البيت سقف أو حائط ، ولا بدن الإنسان ماء ، لأنه يودى إلى أن يكون المعنى : البيت أو البدن بعض الأشياء التى تتكون منها .

المبحث الثالث

الماهية الممكنة مجعولة أم لا ؟

اتفق علماء الكلام على أن وجود الممكن وتحققه فى الخارج لا بد له من فاعل^(١) ، ولكنهم اختلفوا فى ماهيته ، هل هى بجعل جاعل أو لا ؟ . فذهب أهل السنة إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً ، سواء أكانت بسيطة أو مركبة .

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً .

وذهب بعض الفلاسفة^(٢) وبعض المعتزلة إلى أن المركبات بجعل جاعل ، فأما البسائط فليست مجعولة .

استدل أهل السنة بأدلة منها : الماهية بسيطة أو مركبة ممكن^(٣) ، وكل ممكن محتاج إلى الفاعل ، النتيجة الماهية بسيطة أو مركبة محتاجة إلى الفاعل .

المقدمة الصغرى مسلمة لأن موضوع النزاع فى الماهيا الممكنة ، وأما الكبرى

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢١٠ الطبعة السابقة .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢١٠ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٤٢ .

فدليلها أن الإمكان معناه عدم ضرورة الوجود والعدم ، وحيث إن كلا من الوجود والعدم ليس ضرورياً ، ولا ذاتياً للممكن ، فلا بد له من فاعل ، لأن علة الاحتياج إلى الفاعل وهى الإمكان قد تحققت .

ومن الأدلة قولهم : تقرر^(١) الماهية الممكنة فى الخارج ليس لذاتها ، وكل ما كان كذلك فهو بالفاعل ، النتيجة : تقرر الماهية الممكنة بالفاعل .

أما الكبرى فمسلمة .

والصغرى دليلها أن تقررها لو كان لذاتها لكانت واجبة ، والفرض أنها ممكنة .

وبجواب عن الأول^(٢) بأنه أفاد احتياج الممكن إلى الفاعل ، ومعنى احتياجه إلى الفاعل أن وجوده ليس من ذاته بل بواسطة الفاعل .

وبجواب عن الثانى أنه أفاد أن تقرر الماهية بالفاعل ، والتقرر هو التحقق والثبوت ، فهو الوجود ، فيكون المستفاد من الدليلين هو احتياج الممكن إلى الفاعل لإعطائه الوجود ، وهذا مسلم ، وليس محلاً للنزاع .

ومن الأدلة قولهم : الممكن لا بد له من علة ، والعلة لا بد لها من تأثير فى المعلول ، والتأثير فى المعلول يقتضى حصول جعل فيه ، فالجعول الذى هو المعلول إما الماهية فيثبت المدعى ، أو الوجود (وهو ماهية أيضاً) أو اتصاف الماهية بالوجود (والاتصاف ماهية أيضاً) أو انضمام الأجزاء بعضها لبعض فى المركبة (والانضمام ماهية أيضاً) ، وعلى أى فرد مما ذكر يثبت المدعى ، لأن الجعول فى الكل ماهية^(٣) .

والجواب أن النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الأشياء ، لا فيما صدقت عليه من الأفراد ، فيجوز أن يكون الجعول ذلك الشخص الذى هو فرد من أفراد

(١) شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢١٠ .

(٢) هكذا بالأصل والأولى أن يقال وبجواب عن الأول .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢١٠ وراجع شرح ابن يعقوب المكتنسى ج ١ ص ٢٠٩ نفس الطبعة .

ماهية الإنسان ، أو الوجود الخاص الذي هو من أفراد ماهية الوجود ، والاتصاف الخاص ، أو الانضمام^(١) الخاص .

دليل جمهور الفلاسفة والمعتزلة

لو كانت ماهية الإنسان مثلاً وهي الحيوانية والناطقة مجعولة ، بأن تحققت بالفاعل ، لزم أن تنفى عند علم جعل الجاعل ، ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء العلة ، لكن انتفاء الحيوانية والناطقة عند عدم جعل الجاعل باطل ، لأنه يؤدي إلى سلب الشيء عن نفسه ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو كون الماهية مجعولة محال^(٢) . فثبت أنها ليست مجعولة وهو المطلوب .

وبجواب عن ذلك بأنه لا استحالة في سلب الشيء عن نفسه ، فإن الماهية إذا لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرّة ، أى لم تتحقق ذاتها ، فيصح سلبها عن نفسها ، فتقول الإنسانية ، ليست إنسانية في نفس الأمر ، وهي صادقة ، لأن صدقها يتحقق مع نفي الموضوع ، إنما المحال أن تسلب عن نفسها بعد فرض وجودها .

دليل القول الثالث

شرط المجعولة الإمكان ، وهو لا يعرض للبيسط ، لأن الإمكان^(٣) نسبة لا تتحقق إلا بين شيئين ، والبيسط لا تعدد فيه ، لعدم تركيبه من أجزاء ، فلا يعرض الإمكان له فلا يجعل .

(١) وكل المذكور في الجواب وجودات عامة ، وهو أمر جزئى ، والكلام في ماهية الوجود المطلقة الصائفة على جميع الجزئيات .

(٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٢١٢ وشرح المؤلف ج ٢ ص ٤٠ .

(٣) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٢ ص ٤٢ وشرح المقاصد ص ٢١٢ .

وبجواب عن ذلك بأن البسيط له ماهية ، وله وجود ، والإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة للوجود ، فهو^(١) مقتضى شيئين لا جزئين ، وقد تحقق الشيئان في البسيط وهما الماهية والوجود .

تممة

قد سمعت أدلة كل فريق من علماء الكلام في هذا المبحث ، وتبين لك أن جميع الأدلة لم تسلم من القدح ، وهذا يكون غالباً إذا كان الخلاف لفظياً ، لهذا نرى أن أغلب الكاتبين هنا حقق أن الخلاف لفظى ، وإليك البيان :

المجعولة تطلق بمعنىين أولهما الاحتياج إلى الفاعل ، فمعنى كون الشيء مجعولاً أنه محتاج إلى الفاعل . ثانيهما الاحتياج إلى الغير فمعنى كون الشيء مجعولاً ، أنه محتاج إلى غيره ، ليوثر فيه إن كان فاعلاً ، وليقوم به إن كان جزءاً . ومعلوم أن الاحتياج مطلقاً من عوارض الممكن ، إلا أن عوارض الممكن منها ما يكون من لوازم ماهيته ، كزوجية الأربعة ، ومنها ما يكون من لوازم هويته كتناهى الجسم ، وحدوثه ، إذا علم هذا نقول :

إن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبيسط من لوازم الهوية ، دون الماهية ، واحتياج الممكن إلى الجزء من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة .

فمن قال إن الماهية مطلقاً مجعولة أراد من الماهية الهوية ، والجميع متفق على أن الهوية محتاجة إلى الفاعل مطلقاً ، وإلى الجزء إن كانت مركبة ، ودليله لا يفيد إلا ذلك .

ومن قال إن الماهية مطلقاً ليست مجعولة أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية ، بل من عوارض الهوية^(٢) ، ومن قال إن المركبة مجعولة دون

(١) أى الإمكان يقتضى شيئين لا جزئين ، والشيئان هما الماهية والوجود .

(٢) ذلك أن الهوية مركبة ومادامت مركبة فهي محتاجة إلى الفاعل . ليضم الأجزاء بعضها إلى بعض .

البسيطة أراد أن المركبة هي المحتاجة إلى أجزائها دون البسيطة ، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية : وهذا البيان يتضح لك أن الخلاف لفظي لأن أقوالهم لم تتوارد على نقطة واحدة .^(١)

الوجوب والإمكان والامتناع

الكلام على هذا البحث ينحصر في أربعة مواضع : الأول في تصور هذه الأمور الثلاثة ، الثاني في أنها أمور اعتبارية ، لا وجود لها في الخارج . الثالث في أحكام الواجب . الرابع في أحكام الممكن .

الموضوع الأول : تصورهما

قال محققوا علماء الكلام إن تصور الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، وما يشتق منها ، أعني الواجب ، والممكن ، والمتنع ، ضروري ، لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، بمعنى أن كل أحد يجد في نفسه عند أدنى ملاحظة أن الشيء قد لا يقبل الانتفاء ، وهو الواجب ، وقد لا يقبل الوجود وهو المستحيل ، وقد يقبل كلاهما على طريق البدلية ، وهو الممكن ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى تعريفها ، ولا إلى تعريف مصادرها تعريفاً يفيد فهم ماهياتها ، لحصول تمييزها بمقتضى الفطرة .

وحينئذ يعرف الواجب بأنه ما يمتنع عدمه ، أو ما لا يمكن عدمه .

والمتنع بأنه ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده .

والممكن بأنه ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو ما لا يمتنع ووجوده ولا عدمه .

وتعريف الوجوب بأنه امتناع العدم ، أو لا إمكان العدم ، وتعريف الامتناع بأنه وجوب العدم ، أو لا إمكان الوجود .

وتعريف الإمكان بأنه لا وجوب الوجود والعدم ، أو لا امتناعهما تعريف لفظي ، لا يفيد سوى أن ذلك المعنى المذكور لكل واحد من هذه الأشياء ، هو المسمى بذلك الواحد المختص به ، وإلا لما صح تعريفاً^(١) للدور الظاهر الموجود في كل تعريف من هذه التعاريف .

وينقسم الواجب إلى قسمين :

واجب لذاته كوجود الباري ، وواجب لغيره ، كوجود بعض الممكنات في زمن علم الله وجوده فيه .

كما أنه ينقسم المستحيل إلى المستحيل لذاته كوجود الشريك ، ومستحيل لغيره كوجود الممكن في زمن علم الله عدمه فيه .

أما الممكن فهو ذاتي لا غير ، فلا يتأتى أن يكون ممكناً لغيره ، وهو في ذاته واجب أو مستحيل .

المبحث الثاني

الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية

الوجوب يطلق ويراد منه الكيفية التي تتكيف بها النسبة ، وهي لزوم الوجود وعدم انفكاكه ، ويطلق ويراد منه استغناء الواجب في وجوده عن الغير ، أو عدم احتياجه إلى الغير ، أو عدم توقفه على الغير ، ويطلق ويراد منه كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً ، ويطلق ويراد منه الشيء الذي تمتاز به الذات عن الغير ، والمراد من الشيء الذات ، ومن الغير ما غير الذات ، ولو كان الصفات ،

(١) وإنما كانت هذه التعاريف لفظية ، لأنها لو كانت حقيقة لأدى ذلك إلى الدور لتوقف كل من التعريف والمعرف على الآخر ، والدور باطل ، لذلك قالوا إنها تعاريف لفظية . راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٢٣٨ .

(١) تحقيق فضيلة الشيخ المؤيد ، أن الخلاف لفظي تحقيق جيد ، وكلام مقبول ، فتدبره . راجع كتاب شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٢١٢ .

فيكون المعنى الذات التي تمتاز بنفسها عن كل ما غيرها .

والإمكان يطلق ويراد منه كيفية النسبة التي هي سلب ضرورة الوجود والعدم ، وهذا هو المعبر عنه بالإمكان الخاص ، المقابل للوجوب والامتناع ، ويطلق ويراد منه عدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، ويطلق ويراد منه الاحتياج في الوجود إلى الغير ، ويطلق ويراد منه الشيء الذي تمتاز به ذات الممكن عن غيرها ، ومعناه ذات الممكن التي تمتاز بنفسها عن كل ما غيرها .

والامتناع يطلق ويراد منه كيفية النسبة بمعنى استحالة تحققها وضرورة سلبها . ويطلق ويراد منه استغناؤه في العدم عن الغير ، ويطلق ويراد منه اقتضاء ذاته العدم ويطلق ويراد منه ما به^(١) تمتاز ذات الممتنع عن غيره ، ومعناه ذات الممتنع التي تمتاز بنفسها عن كل ما غيرها .

إذا علمت هذا فاعلم أنهم اتفقوا على أن الامتناع أمر اعتباري ، لا وجود له في الخارج ، لأنه صفة للممتنع الذي يستحيل وجوده في الخارج ، وإذا كان الموصوف يستحيل وجوده في الخارج ، فلا يتصور لصفته وجود في الخارج بأي معنى من المعاني التي ذكرت .

أما وجود الوجوب فهو بالمعنى الأول صفة^(٢) للنسبة ، وهذا المعنى لما لا توصف به ذاته تعالى ، وإنما توصف بواسطة استعماله في أحد المعاني الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول ، لكون هذه المعاني لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة النسبة .

وكذلك الامكان بالمعنى الأول صفة للنسبة ، وهذا المعنى لا يقع وصفاً للممكن ، وإنما يوصف به بواسطة استعماله في أحد المعاني الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول لكونها لازمة لذلك المعنى ، الذي هو صفة للنسبة . وهذه المعاني الثلاثة المذكورة للوجوب متغايرة مفهوماً ، فإن المعنى الأول نسبة سلبية ، والمعنى

الثاني نسبة سلبية ، والمعنى الثالث نسبة ثبوتية ، ترتبت عليها النسبة السلبية والمعنى الثالث وجودي لأنه عين الذات ومع هذا التغاير في المفهوم ، فهي متلازمة .

كذلك معاني الإمكان الثلاثة متغايرة مفهوماً ، ومتلازمة ، ولما كان الوجوب والإمكان بالمعنى الأول سلباً قطعاً ، وبالمعنى الثاني اعتبارياً قطعاً وبالمعنى الثالث وجودياً قطعاً لم يكن محط النزاع ، في كون الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً أو غير اعتباري ، بملاحظة معنى من هذه المعاني الثلاثة ، بل بمعنى كيفية^(١) النسبة وهي لزوم وضرورة الوجود بالنسبة للوجوب ، وسلب ضرورة الوجود والعدم بالنسبة للإمكان .

لهذا نقول اختلف علماء الكلام في كون الوجوب والإمكان بمعنى كيفية النسبة اعتبارياً أو غير اعتباري ، فقال بعضهم هما اعتباريان ، لا وجود لهما في الخارج . وقال بعضهم هما وجوديان لهما وجود في الخارج .

وقبل ذكر الأدلة من الجانبين نأتي على اصطلاح القوم في معنى الوجود والعدم والموجود والمعدوم ، والوجودي والعدمي ، والحقيقي والاعتباري ، فنقول :

الوجود هو الكون أو التحقق ، أو الثبوت ، والعدم هو انتفاء التحقق ، أو انتفاء الثبوت ، والموجود المتصف بالوجود ، والمعدوم المتصف بالعدم ، والوجودي قيل هو الوجود ، وقيل هو الموجود ، وقيل هو ما لم يؤخذ السلب في مفهومه ، وهو الصحيح في تعريفه ، كالإنسان ، والعدمي قيل هو العدم ، وقيل هو المعدوم ، وقيل هو ما أخذ السلب في مفهومه ، وهو الصحيح في تعريفه ، كالعدمي . والحقيقي هو الأمر الثابت الموصوف في الواقع ، ونفس الأمر ، لا في الفرض والتقدير ، مثل القدرة للقادر . والاعتباري هو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل ، كالإمكان فإنه

(١) وذلك مثل قولنا : الله موجود ، أو الله عالم ، فنسبة الوجود لله تعالى واجبة ، وكذلك العلم ، أما قولنا : محمد عالم ، أو محمد أبيض ، فهذه تفيد الإمكان الخاص ، وهو سلب الضرورة عن الطرفين (الوجود والعدم) .

(١) كلمة [ما به] ليست في الأصل زادها المحقق لتستقيم العبارة .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٠٧ وما بعدها .

ثابت للإنسان لكن في التقدير والفرض ، إذ ليس هناك أمر محقق يقال فيه : إنه إمكان كالعلم والجهل .

أدلة الفريق الأول

استدل الفريق القائل إن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان بأربعة أدلة : اثنان للوجوب ، واثنان للإمكان .

الأول لو كان الوجوب موجوداً في الخارج لكان إما واجباً وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فما أدى إليه ، وهو كون الوجوب موجوداً في الخارج باطل ، فثبت أنه ليس^(١) بموجود وهو المطلوب .

وجه لزوم التالي للمقدم^(٢) ، أن كل موجود في الخارج لا يخلو عن الانصاف بالوجوب أو بالإمكان ، ووجه بطلان التالي^(٣) أنه لو كان ممكناً والفرض أن الواجب إنما وجب بملاسته للوجوب ، لزم إمكان الواجب ، لاحتياجه إلى الوجوب المتصف بالإمكان ، ولو كان واجباً كان لذلك الوجوب وجوب آخر للمماثلة فيلزم التسلسل وهو باطل .

وإذا كان وجود الوجوب في الخارج مؤدياً إلى إمكان الوجوب أو التسلسل الباطلين كان باطلاً فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود .

الدليل الثاني لو كان الوجوب موجوداً لكان إما نفس ماهية^(٤) الواجب ، أو جزءها أو خارجاً عنها ، لكن كونه نفس الماهية ، أو جزءها ، أو خارجاً عنها ، باطل .

فما أدى إليه وهو أن الوجوب موجود باطل ، فثبت أنه غير موجود وهو المطلوب .

والملازمة ظاهرة لأن العقل إذا فرض وجود الوجوب فلا يتصوره إلا واحداً من هذه^(١) الثلاثة .

وأما بطلان التالي فلأن محط النزاع وجود الوجوب ، الذي هو كيفية النسبة ، ومعلوم أن النسبة متأخرة عن الماهية التي هي أحد^(٢) طرفيها ، فيكون المتعلق بها وهو الكيفية متأخراً عن الماهية من باب أولى ، وحينئذ وجب أن تكون تلك الكيفية غير الماهية .

كذلك لا يصح أن تكون تلك الكيفية جزء الماهية ، لأنه يؤدي إلى تركيب الواجب وهو مستحيل .

وكذلك لا يصح أن تكون خارجاً ، لأنه إذا كان الوجوب موجوداً ، خارجاً عن الماهية ، وقائماً بها ، فهو محتاج إلى الموصوف فيكون ممكناً ، وحينئذ يجوز زواله عن الواجب ، وهذا يؤدي إلى إمكان الواجب ، وهو محال ، وإذا كان وجود الوجوب مؤدياً إلى هذه المحالات ، كان باطلاً ، فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود هو المطلوب .

الدليل الثالث لو كان الإمكان موجوداً لكان إما واجباً^(٣) وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أنه موجود ، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بموجود ، وهو المطلوب .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٥٣ الطبعة الساقطة .

(٢) التالي هو الجزء الثاني من المقدمة الشرطية ، والمقدم هو الجزء الأول منها — راجع القسط على التسمية ص ١١٠ .

(٣) وهو القضية الاستثنائية والتي تسمى في المنطق بالصغرى المرشد السليم ص ١٧٩ .

(٤) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

(١) في الأصل لهذه الثلاثة ، والصواب ما كتبه .

(٢) لأن الدعوى هي قولهم : الوجوب أمر وجودي ، فالوجوب طرف في النسبة ، وكونه موجوداً طرف آخر ، والطرفان يتقدمان على النسبة التي هي محل النزاع .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١١١ وما بعدها .

والملازمة ظاهرة ، لأن كل موجود لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الإمكان ، وأما بطلان التالى فلأن الإمكان لو كان واجباً ، والقرض أنه صفة للممكن ، كان موصوفه وهو الممكن واجباً ، لأنه لو كان ممكناً للزم من إمكانه إمكان الصفة ، بل يكون موصوفه أولى بالوجوب منه لاستغنائها ، واحتياج الصفة التى هى الإمكان إليه ، وكونه واجباً باطل ، لأنه يؤدي إلى خلاف المفروض .

ولو كان الإمكان ممكناً لكان له إمكان ، ونقل الكلام إلى وجود ذلك الإمكان للمماثلة ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل .

وإذا كان وجود الإمكان مؤدياً إلى خلاف المفروض ، أو التسلسل ، وكل منهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو أنه موجود باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود وهو المطلوب .

الدليل الرابع. الإمكان متقدم على الوجود^(١) والصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فالإمكان ليس صفة ثبوتية ، أما كون الإمكان متقدماً على الوجود فلأن الإمكان استواء طرفي الوجود والعدم ، وهذا الوصف يثبت للشيء قبل طرور الوجود عليه ، ثم بظراً عليه الوجود من غيره .

وأما كون الصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فلأن قيام الصفة الثبوتية بموصوفها فرع وجوده^(٢) لهذا لا يكون الإمكان صفة موجودة .

أدلة الفريق الثانى القائل إن الوجوب وجودى

استدل الفريق القائل إن الوجوب وجودى بدليلين :

الأول لو كان الوجوب عديمياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، لكن كون العدم مؤكداً للوجود باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجوب عديمياً باطل^(١) فثبت أنه ليس عديمياً وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الوجوب إثبات الوجود وتقرره ، بحيث لا يحتمل الانتفاء فهو مؤكد للوجود ، فلو كان عديمياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، ودليل بطلان التالى أن العدم نقيض الوجود ، والشيء لا يكون مؤكداً لنقيضه ، بل يقتضى رفعه . ويدفع هذا الدليل بمنع الملازمة ، لأن المستدل بناها على أن العدمى والعدم شيء واحد .

ونقول له إن معنى كون الوجوب عديمياً أنه اعتبار عقلى ، يصح أن يختص به الوجود ، ويؤكد ، لأن معناه لزوم الوجود وضرورته .

الدليل الثانى لو كان الوجوب عديمياً لكان تحققه دائراً مع اعتبار العقل له ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى^(٢) إليه ، وهو أن الوجوب عديمى ، فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس عديمياً وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن العدميات لا تحقق لها في نفسها ، بل تحققها بفرض العقل لها ، فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه . أما بطلان التالى فدليله أن الواجب واجب في نفسه ، مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض واعتبار من عقل أم لم يوجد .

ويجاب عن ذلك بمنع قوله في الملازمة فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه ، لأن اتصاف الذات بصفة في الخارج ، أو نفس الأمر ، لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة في الخارج ، أو نفس الأمر . ألا يرى أن زيدا

(١) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١١٥ وما بعدها .
(٢) أى وجود الموصوف بهذه الصفة قبل اتصافها بها ، ولما كان الإمكان متقدماً على الوجود ، فلا يصح وصف الوجود به ، لأن الصفة لا تتقدم على موصوفها .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٥٧ وما بعدها وشرح المواقف ج ٢ ص .
(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٥٧ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص .

أعمى في الخارج ، وليس العمى موجوداً فيه ، وهو عديم . كذلك كون الوجوب أمراً عديماً اعتبارياً لا يلزم منه عدم الاتصاف به في نفس الأمر ، وحينئذ يتصف الوجود^(١) بالوجوب ، ولو لم يكن وجودياً فيكون أمراً اعتبارياً انتزاعياً .

أدلة الفريق الثاني على أن الإمكان وجودى

استدل الفريق القائل إن الإمكان وجودى بدليلين :

الأول أن نقيض الإمكان اللاإمكان وهو عديم ، لصدقه على المستع^(٢) وإذا كان عديماً وجب أن يكون نقيضه ، وهو الإمكان وجودياً .

ويدفع ذلك بأن نقيض الامتناع اللاإمكان ، وهذا النقيض عديم ، لأنه سلب العدم ، ومع ذلك لم يكن الامتناع وجودياً ، لأنه عدم صحة الوجود . فكذلك لا يلزم من كون نقيض الإمكان عديماً أن يكون الإمكان وجودياً ، بل يجوز أن يكون عديماً . والتناقض الذى بين الإمكان واللاإمكان تناقض في المفردات . ومعناه فيها تقرير وصف ولو كان عديماً في شيء ، وسلب ذلك المقرر وإن كان سلباً ، مثل العمى واللاعنى ، فإن العمى عدم البصر واللاعنى سلب ذلك العدم^(٣) .

أما قولهم : إن النقيضين لا بد أن يشتملا على ثبوت مقابل بالسلب ، فهو في خصوص القضايا ، لأن النقيض فيها معناه ثبوت النسبة في الواقع وسلبها .

الدليل الثاني لو كان الإمكان عديماً لزم لا يكون الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل ، واعتباره وصف الإمكان ، لكن التالى باطل ، لأن الممكن ممكن ، سواء

(١) ممكناً في الأصل في النسختين المطبوعتين والتصواب وحينئذ يتصف الوجوب بالوجود ولو لم يكن وجودياً ... الخ لأن الكلام في الوجوب .

(٢) راجع شرح المواقف ج ٣ ص ١٢٤ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٢٤ وما بعدها .

وجد فرض العقل أو لم يوجد ، فيظل كون الإمكان عديماً ، ثبت أنه وجودى ، وهو المطلوب .

وبجانب تمتع الملازمة ، لجواز أن يكون المحمول من الأمور التى لا تحقق لها إلا في العقل ، ويكون صدقه على الموضوع ضرورياً ، في نفس الأمر ، كقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ، فإن الحكم بالامتناع على اجتماع النقيضين ضرورى ، وصادق في نفس الأمر ، مع أنه لا تحقق للامتناع إلا بحسب العقل ، فكذا الإمكان عديم ، والحكم بأن الشيء ممكن ضرورى ، بمعنى أنه متصف بالإمكان في نفس الأمر ، ولا يلزم من اتصاف الشيء بالإمكان في نفس الأمر وجوده في الخارج .

أحكام الواجب لذاته

الواجب لذاته هو ما كان ثبوت الوجود له ضرورياً لذاته وله أحكام ثلاثة :

الأول : الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره ، لأن الواجب لذاته يلزمه عدم احتياجه في وجوده إلى غيره ، والواجب لغيره يلزمه الاحتياج في وجوده إلى غيره ، وبين الاحتياج إلى الغير ، وعدم الاحتياج تناف ، وتنافي اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره .

الثاني : الواجب لذاته لا يكون مركباً من أجزاء متمايزة في الخارج ، ولا من أجزاء متمايزة في الذهن ، لأن المركب يلزمه الاحتياج إلى كل جزء من أجزائه ، ليحقق في الخارج إن كانت خارجية ، وليتقوم بها إن كانت ذهنية ، والواجب لذاته يلزمه الاستغناء عن الغير مطلقاً ، فاعلاً ، أو جزءاً ، وبين الاحتياج والاستغناء تناف ، وتنافي اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون مركباً ، لا خارجياً ، ولا ذهنياً ، وأيضاً فالأجزاء الذهنية لابد لها من منشأ انتزاع في الخارج ، فلو تركب عقلاً لتركب خارجياً حتماً ، وإلا كانت الأجزاء العقلية مجرد اعتبار كاذب .

الثالث : الواجب لذاته لا يكون متعددًا وسيأتى بيان هذا على الوجه الوافي في مبحث الوجدانية إن شاء الله .

أحكام الممكن

الممكن : هو ما كان وجوده وعدمه ليس ضروريا لذاته ، وله أحكام ثلاثة :

الأول : الممكن يحتاج في وجوده وعدمه إلى السبب ، قال جمهور المتكلمين متى أدرك الإنسان معنى الممكن ، ومعنى الاحتياج إلى السبب ، وركب قضية موضوعها الممكن ، وعمولها احتياجه إلى السبب ، وقال الممكن يحتاج إلى السبب ، كان تصديقه بتلك النسبة بديها ، لا يحتاج إلى دليل ، لأن معنى الممكن ما لا تقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه ليس لذاته ، بل من أمر خارج عنه ، فمتى أحاط علما بمعنى الموضوع والمحمول حكم بداهة باحتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى السبب ، ولكن إذا كان الوصف الذى استفاد منه الممكن ، هو الوجود وجب أن يكون السبب موجوداً ، ولا يصح أن يكون معلوماً ، لأن المعلوم لا يكون مصدراً للوجود ، أما إذا كان الوصف الذى قام بالممكن هو العدم فلا يحتاج إلى سبب وجودى ، لأن العدم سلب ، والسلب لا يحتاج إلى إيجاد بداهة ، فحينئذ يكون عدم الممكن لعدم التأثير فيه .

وينبغى أن يعلم أن الممكن كما يحتاج في وجوده ابتداء إلى السبب ، يحتاج إليه في البقاء ، لأن ذات الممكن لا تقتضى الوجود ، ولا يترجح وجودها على عدمها إلا لسبب ، فالاحتياج من لوازمها لا يفارقها في حال ما .

وقد ذكر علماء الكلام في هذا المقام شبيها ، أوردها قوم زعموا أن هذا العالم المتفنن المحكم حصل اتفاقاً ، بدون أن يؤثر فيه حكيم ، مدبر ، بعضها^(١) يرجع

(١) أى يعنى هذه الشبه التى اعتمد عليها القائلون بأن العالم وجد اتفاقاً .

إلى أن التأثير مستحيل ، وبعضها يرجع إلى أن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز ، بل واقع .

ويكفي في هذا المختصر أن نذكر من كل نوع شبهة ، فمن النوع الأول^(١) ، قولهم إن التأثير في الممكن ، وإيجاده إما أن يكون حال وجوده ، وإما أن يكون حال عدمه ، والأول باطل للزوم تحصيل الحاصل ، والثاني باطل للزوم الجمع بين التقيضين ، وهما الوجود والعدم ، فالتأثير فيه مستحيل .

ولدفع تلك الشبهة نقول : اختار بعض علماء الكلام أن الإيجاد مع الوجود كالعلة مع المعلول يتقارنان زماناً ، وإن تربتا تعقلاً . واختار البعض الآخر أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، فإن جريئاً على الأول نختار أن الإيجاد وهو إعطاء وصف الوجود حصل حال الوجود ، بمعنى أن الممكن تعلق به الإيجاد ، الذى^(٢) وصف المؤثر فحصل به وجود مقارن له هو وصف الممكن ، فيكون التأثير فيه الذى هو إيجاد واقعا حال وجوده بذلك الإيجاد ولا استحالة في هذا ، إنما المستحيل أن يوجد بإيجاد ، ثم يوجد ثانياً بإيجاد آخر .

وإن جريئاً على الثانى وهو أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، نختار أن التأثير حالة العدم ، ولا جمع بين التقيضين ، فيحصل الإيجاد ، ويعقبه نفي العدم ، وحصول الوجود بدون أن يتخلل بينهما زمن ثالث ، مثل تعاقب الليل والنهار .

ومن النوع الثانى^(٣) قولهم : الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح في الخارج ، مثاله : الفأر من السبع ، يسلك أحد الطريقتين المتساويتين في إمكان النجاة بكل منهما ، بحالة واحدة ، من غير ترجيح لأحدهما لدهشته وذهوله عن الترجيح ، كذلك العطشان يشرب أحد المائتين المتساويتين في دفع حرارة العطش ، وفي الرى ، من غير أن يوجد مرجح لأحدهما .

(١) القائل بأن التأثير في الممكن مستحيل .

(٢) هكذا في الأصل النسخين المطبوعين ، والصواب أن يقال : الذى هو وصف المؤثر وعمله .

(٣) النوع الثانى هو الذى يقول : إن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز بل واقع .

ويجاب عن هذه الشبهة بأننا لا نسلم أن ملوك أحد الطرفين ، وشرب أحد الماءين حصل من غير مرجح ، بل وقعا بمرجح هو الإرادة ، فمجرد إرادته لأحد المتساويين ترجيح له على الآخر .

والثاني من أحكام الممكن : قال الحكماء وجميع علماء الكلام أن الممكن محتاج إلى سبب يؤثر فيه ، ثم اختلفوا في علة حاجته إلى المؤثر ، فقال الحكماء والمحققون من علماء الكلام إن علة الاحتياج هي الإمكان ، ولا مدخل للحدوث فيها ، وقال كثير من المتكلمين العلة هي الحدث ، وقال فريق منهم العلة هي الإمكان والحدث ، وقال فريق آخر العلة هي الإمكان بشرط الحدث .

احتج القائل إن العلة هي الإمكان بأن العقل متى أدرك أن الذات تقبل كلا من الوجود والعدم ، بدلاً من الآخر ، وأن كلا منهما ليس لذاتها ، حكم باحتياجها إلى المؤثر ، سواء لاحظ كون الوجود منسبواً بالعدم . أو لم يلاحظ ، ولا شك أن قبول كل واحد من الأمرين على السواء هو الإمكان .

وإذا كان العقل بمجرد ملاحظة قبول كل من الأمرين على السواء ، ينتقل إلى احتياج ذلك القابل إلى المؤثر ، فيكون المحوج هو الإمكان الذي هو قبل كل من الطرفين على السواء .

واحتج القائل بأن علة احتياج^(١) الممكن إلى المؤثر هي الحدث ، بأن العقل متى لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم ، حكم باحتياجه إلى فاعل بخروجه من العدم إلى الوجود ، وإن لم يلاحظ كون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته على السواء ، فيكون المحوج هو الحدث .

واحتج القائل بأن العلة هي الإمكان والحدث ، والقائل إن العلة هي الإمكان بشرط الحدث ، أن^(٢) الإمكان محوج في ترجيح الوجود على العدم ،

(١) في الطبعين بأن علة الاحتياج الممكن ، والصواب ما كتبه .
(٢) هكذا في الأصل والصواب بأن الإمكان محوج ... الخ .

لكن مع انضمام الحدث ، لأن الحاجة ليست لأجل الحدث ، أي الوجود بعد العدم ، إلا أن القائل إن المحوج هو مجموع الأمرين ، قال حيث كان كل من الإمكان والحدث له دخل في الاحتياج إلى السبب ، فهما متساويان في ذلك فيكونان^(١) جزأين ، أما القائل إن العلة هي الإمكان بشرط الحدث فقد نظر إلى أن الإمكان لازم للممكن دائماً لا ينفك عنه ، فيناسبه أن يكون هو العلة ، أما الحدث فإنه يطرأ عند إرادة وجوده ، فيناسبه أن يكون شرطاً لا شطراً .

وقد أورد القائل : إن العلة هي الحدث على من قال إن العلة هي الإمكان ما حاصله : إن جعل علة الاحتياج إلى المؤثر هي الإمكان يؤدي إلى تأخر الشيء عن نفسه ، وهو باطل ، ويبان أن الإمكان وهو سلب ضرورة الوجود والعدم عن الممكن صفة للنسبة المتحققة بين الممكن والوجود ، وصفة النسبة متأخرة عن النسبة ، لا مقارنة لها ، ومعلوم أن النسبة وصفتها لا تحقق لهما إلا بعد تحقق النسوب ، وهو الوجود ، والمنسوب إليه ، وهو الممكن ، فهي متأخرة عن الوجود ، وصفتها^(٢) التي هي الإمكان ، إما مقارنة لها ، أو متأخرة عنها ، وعلى كل فالصفة التي هي الإمكان متأخرة عن الوجود ، والوجود متأخر عن الاحتياج ، والاحتياج متأخر عن علته التي هي الإمكان .

وإذا كانت صفة النسبة متأخرة عن الوجود المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته ، التي هي الإمكان ، كان الإمكان متأخراً عن نفسه ، وإذا كان جعل العلة الإمكان مؤدياً إلى تأخر الشيء عن نفسه فهو باطل .

ومثل هذا الإيراد أورد من قبل القائلين إن العلة هي الإمكان على من قال : إن العلة هي الحدث ، أو الحدث والإمكان ، أو الإمكان بشرط الحدث ،

(١) في الأصل فيكونان جزءاً ، والصواب ما كتبه .

(٢) الصواب يرجع للنسبة ، والنسبة متأخرة عن المنسوب والمنسوب إليه . فيكون الإمكان متأخراً عن الوجود ، والوجود متأخر عن الإمكان ، فيؤدي ذلك إلى أنه يكون الإمكان متأخراً عن الإمكان وهو باطل .

وحاصله : أن الحدث هو مسبوبة الوجود بالعدم ، فهو وصف للوجود ، فيكون مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، والوجود متأخر عن تأثير الفاعل ، لأنه أثره ، وتأثير الفاعل متأخر عن الاحتياج إلى الفاعل ، ضرورة أن الشيء لا بد أن تقرر حالته أولاً ، ثم يرد عليه التأثير ، والاحتياج إلى الفاعل متأخر عن علة الاحتياج ، لأنه معلوم^(١) لها ، وعلة الاحتياج هي الحدث ، أو الإمكان والحدث ، أو الإمكان بشرط الحدث ، فلو كان الحدث علة الاحتياج وجزءها^(٢) أو شرطها للزم تأخر الشيء وهو الحدث عن نفسه ، وهو باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن العلة هي الإمكان والحدث ، أو الحدث ، أو الإمكان بشرط الحدث .

ويمكن أن يقال ما أورد على هذه الأقوال من لزوم تأخر الشيء عن نفسه ، قد لاحظ فيه المورد أن الترتيب بحسب التحقق في الخارج ، بمعنى أن الإمكان يحصل أولاً ثم الاحتياج ، ثم الوجود وصفته ، وهي الإمكان بالنسبة للقاتل إن العلة هي الإمكان .

وبالنسبة للقاتل إن العلة هي الحدث ، فيكون التحقق أولاً هو الحدث ، ثم التأثير ، ثم الوجود ، ووصفه ، الذي هو الحدث ، ولا شك أنه على هذا البيان يلزم تأخر الشيء عن نفسه .

وإذا نظرت إلى دليل كل ترى أنه لا يريد من قوله إن العلة هي كذا أنها تتحقق أولاً ، بل مراده أن العقل يلاحظها ، فيحكم بالحاجة ، ولا مانع من أن العقل يدرك أولاً ما كان تحققه سابقاً على غيره وبالعكس^(٣) .

والحق أن الحدث علة العلم بالحاجة ، والإمكان علة الاحتياج في الواقع ونفس الأمر .

الثالث من أحكام الممكن لا يصح أن يكون الوجود أو العدم أولى به لذاته . قال جمهور علماء الكلام إن ذات الممكن وحدها ليست كافية في تحقق الوجود أو العدم ، بل كل منهما بالنسبة إلى الذات على السواء ، فإن تحقق الوجود كان لمقتضى خارجي ، وكذلك العدم ، وقال بعضهم ، العدم أولى بالممكن مطلقاً ، سواء كان جوهرًا أو عرضاً ، زائلاً أو باقياً ، وقال بعضهم العدم أولى بالأعراض السيالة ، أي الغير قارة ، كالحركة والصوت وصفاتهما .

استند صاحب القول الأول إلى دليل حاصله : أنه لو تحققت أولوية الوجود مثلاً على العدم لذات الممكن ، فإما أن يكون طرو العدم ممكناً وأما أن يكون غير ممكن ، وإذا كان ممكناً فإما أن يكون لسبب ، وإما أن يكون لغير سبب ، فإن كان لسبب كانت أولوية الوجود مفتقرة إلى عدم سبب طرو العدم ، لأنه مادام سبباً صحيحاً كان تحققه مفضياً إلى طرو العدم ، فلا تتحقق أولوية الوجود إلا إذا انعدم السبب ، المقتضى لطرو العدم ، وحيث لا تكون أولوية الوجود لذات الممكن ، ضرورة توقفها على عدم سبب طرو العدم ، وإن طراً العدم لا لسبب ، لزم ترجيح المرجوح بلا سبب ، وهو أشد استحالة من ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ، وإن لم يمكن طرو العدم كان الوجود واجباً ، فيلزم الانقلاب من الإمكان إلى الوجوب وهو مستحيل .

احتج القائل بأن العدم أولى بالممكن مطلقاً بأنه يكفي في عدم الممكن انتفاء جزء من علته ، أما الوجود فلا يتحقق إلا إذا تحققت جميع أجزاء العلة ، ولا شك أن انتفاء جزء أسهل من تحقق جميع الأجزاء ، فيكون العدم أسهل تحققاً من الوجود فيكون أولى بالممكن .

ويدفع هذا الدليل بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود السبب ، يستند عدمه إلى عدم السبب ، وسهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، وهو انتفاء جزء العلة ، بخلاف الوجود ، فإنه يتوقف على تحقق جميع أجزاء العلة . وإذا كانت سهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، فذاته لم تقتض أولوية العدم ، وهذا هو محط النزاع .

(١) هكذا في الأصل في المطبوعتين والصواب معلول لها .

(٢) هكذا في الأصل في المطبوعتين والصواب أو جزءها .

(٣) هذا الجواب الذي أجاب به المؤلف رحمه الله تعالى جواب جيد .

واحج القائل بأن العدم أولى بالأعراض السيالة ، بأنه لولا أن العدم أولى بها لبقيت واستمرت ، ولم تتجدد ، لكنها تتجدد دائماً ، فالعدم^(١) أولى بها . ويدفع ذلك بأن عدم بقاء هذه الأعراض سببه أن ماهياتها تستلزم التقضي والتجدد ، وهذا لا يناق تناقض الوجود والعدم بالنسبة لذاتها .

مباحث القدم والحدوث

القدم

الكلام على القدم ينحصر في نقطتين :

الأولى : بيان معاني القدم .

الثانية : بيان كون القديم لا يستند إلى القادر المختار .

المبحث الأول معاني القدم

نقل عن الحكماء أن القدم يطلق ويراد به كون الوجود^(٢) لم يسبق بغيره ، سواء كان ذلك الغير عدماً أو لا ، ويقال له قدم ذاتي ، ولا توصف به إلا ذات الباري . ويطلق ويراد به كون الوجود لم يسبق بالعدم ، أعم من أن يكون مسبوقاً بغير العدم أو لا ، ويقال له قدم زمني ، وتوصف به ذات الباري لأنها لم تسبق بالعدم ، كما يوصف به بعض الممكنات ، مثل الأفلاك والعقول^(٣) ، لأنها وإن لم تسبق بالعدم على رأيهم لكنها مسبقة بالذات^(٤) ، لاحتياجها إليها .

أما صفات الباري فلم يشتوا لها القدم الذاتي لأنهم خصوه بذات الواجب ،

ولا الزماني ، لأنهم بالغوا في التوحيد ، حتى لم يشتوا صفات للقديم ، وإذا لم يشتوا صفات فلا معنى لإثبات قدم زمني لها . ويطلق ويراد به طول المدة وهذا خاص بالحدوث ، فيقال هذا البناء قديم ، ولا تصف به ذات الباري لأنها لم تتعبد^(٥) بزمن .

أما غير الحكماء فقالوا : إن القدم ذاتي ، وزماني ، وإضافي ، فالذاتي هو كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وهذا يقع وصفاً للباري وصفاته ، والزماني طول المدة وقدرت^(٦) بسنة ، والإضافي كقدم الأب بالنسبة للإبن والأخيران مستحيلان على الله تعالى وصفاته .

المبحث الثاني القديم لا يكون أثراً للقادر المختار^(٧)

القدم وهو كون الوجود غير مسبوق بالعدم يحيل كون الموصوف به أثراً للقادر المختار في تصرفه ، الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار ، والقصد إلى إيجاد الشيء وتحصيل وجوده ، يجب أن يكون مقارناً للعدم ، لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال ، والشيء المعدم الذي توجه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثاً ، لأنه وجد بعد العدم .

وحينئذ يقال : تأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر ، وقدم الأثر يناق حدوثه ، فقدم الأثر يناق تأثير الفاعل المختار ، لأن منافي اللازم الذي هو حدوث الأثر ، منافي للملزوم ، وهو تأثير الفاعل المختار ، وكون أثر الفاعل المختار يجب أن يكون حادثاً مجمع عليه بين علماء الكلام ، ومنهم الحكماء ، وما نقل عن

(١) ومنه قوله تعالى ﴿ والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ فالعرجون القديم هنا

هو الذي طالت عليه المدة حتى تقوس .

(٢) الأول أن يقول : القدم الزماني كون وجود الشيء غير مسبوق بالعدم . والقدم الإضافي كون

وجود الشيء أقدم زمناً من غيره .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٦ ، وشرح الواقف ج ٣ ص ٢٧٨ .

(١) في المطبوعين فالقدم أول ، والصواب ما كتبه .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٢ وما بعدها الطبعة السابقة ، وشرح ابن يعقوب المكاني نفس الصفحات والطبعة .

(٣) فهي قديمة بالزمان عند الفلاسفة ، وإن كانت بحاجة إلى ذات الله تعالى للتأثير فيها .

(٤) أي مسبقة بذات الباري تعالى .

الحكماء من أن بعض الممكنات قديم بالزمان وهو مستند إلى الله تعالى فهو مفرع على قولهم أن الله ليس فاعلاً بالاختيار بل موجب بذاته^(١).

الحدوث

الكلام على الحدوث ينحصر في نوعين :

الأول بيان معاني الحدوث . الثاني بيان ما زعمه الفلاسفة من أن كل حادث لابد أن يسبق بمادة ومدة .

معاني الحدوث

يطلق الحدوث ويراد به الحاجة إلى الغير ، ويقال له بهذا المعنى حدوث ذاتي ، ويطلق ويراد منه كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم مثل وجود أفراد النوع الإنساني ويقال لهذا النوع حدوث زمني ، ويطلق ويراد منه قصر المدة ، فيقال هذا البناء حادث أي مدته^(٢) قصيرة ويقال لهذا النوع حدوث إضافي .

بيان زعم الفلاسفة أن كل حادث يسبق بمادة ومدة

قال الحكماء : الحدوث بمعنى كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم ، وهو الحدوث الزمني يستلزم تقدم مادة ومدة^(٣) ، وقدمهما ، والمراد بالمادة الأجزاء التي تركبت منها الأشياء ، وتكوّنت بسببها ، وقامت بها الصور ، والمراد بالمدة الزمن .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٦ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٧٨ وما بعدها ، وكون الله تعالى موجِباً بالذات أنه علة الوجود وليس مختاراً . لأن الاختيار يلزمه التقدم على الشيء والقصد إليه ، فيلزم أن يكون المقصود إليه حادثاً لا قديماً .

(٢) هذه المعاني الثلاثة للحدوث تقابل المعاني الثلاثة التي ذكرت للتقديم راجع شرح ابن يعقوب الكناسي للمقاصد ج ١ ص ٢٧٦ وراجع شرح المواقف ج ١ ص ٢ وما بعدها .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ٦ وما بعدها وراجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٩ .

واستدلوا على سبق المادة وقدمها بقولهم : الحادث قبل وجوده ممكن ، وكل ممكن فله إمكان ، النتيجة الحادث قبل وجوده له إمكان .

ودليل الصغرى أنه لو لم يكن الحادث ممكناً قبل وجوده لكان واجباً أو مستحيلًا ، وكونه واجباً أو مستحيلًا قبل وجوده باطل ، لأنه يؤدي إلى قلب الحقائق ، فإن الواجب وجوده مستمر لازم ، والمستحيل عدمه لازم لا يتفك عنه ، والمفروض معنا في المدعى شيء وجد بعد أن كان معدوماً ، أما الكبرى فضرورية ، وإذا ثبت أن للممكن إمكانًا فنقول : قد سبق إقامة الأدلة على كون الإمكان وجودياً ، وإذا كان وجودياً فلا يخلو حاله ، إما أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه ، وإما أن يكون عرضاً .

لا جائز أن يكون جوهرًا ، لأنه^(١) سلب الضرورة عن الوجود والعدم ، فهو كيفية نسبية ، فهو قائم بغيره ، فتعين أن يكون عرضاً قائمًا بغيره ، فيحتاج إلى محل يقوم به ، ويكون ذلك المحل موجوداً ، حيث إن الإمكان وجودي ، ولا جائز أن يكون ذلك المحل هو نفس الحادث ، لأنه لو كان قائمًا به لوجب أن يكون موجوداً ، والفرض أنه لم يوجد ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو ممنوع ، ولا جائز أن يكون منفصلاً عن الحادث ومغايرًا له من كل الوجوه ، بحيث لم يكن جزءاً له ، ولا عينه ، لأن العقل لا يسلم قيام إمكان الشيء بأمر منفصل عنه ، فتعين أن يكون بأمر متعلق بالحادث ، وذلك الأمر هو المادة .

وبالجملة فسبق الإمكان وهو وجودي ، على الحدوث يستدعي أمراً موجوداً ، يقوم به الإمكان ، وهو المادة . ويجب أن تكون قديمة لأنها لو لم تكن قديمة ، بل كانت حادثة لكان لها مادة أخرى ، وهذه المادة مادة أخرى وهكذا ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو حدوث المادة محال فوجب أن تكون قديمة^(٢).

(١) القسم راجع إلى الإمكان ، ومعناه أن الإمكان هو سلب الضرورة عن الوجود والعدم . وهو المعروف بالإمكان الخاص . راجع شرح القطب على الشمسية ص ١٠٩ طبع الحلبي .

(٢) راجع شرح المواقف ج ٤ ص ٦ ، وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٩ .

وبحسب عن ذلك بأن الإمكان يتنوع إلى نوعين :

إمكان ذاتي وإمكان استعدادي ، والإمكان الذاتي : هو كون الحقيقة لا تقتضي خصوص الوجود والعدم ، بل تصلح لكل منهما على السواء ، والإمكان الاستعدادي هو كيفية حاصلة للشيء تهيئه لإفاضة صورة عليه ، تختلف تلك الكيفية بالقرب والبعد ، والشدة والضعف ، بحسب تحقق أكثر شروط الحدوث أو أقلها ، أو انتفاء أكثر موانع الحدوث أو أقلها .

وحيث يقال لهم : إن أردتم بالإمكان الحاصل قبل تحقق الحادث الإمكان الذاتي تمنع قولكم : إنه وجودي يحتاج إلى موجود يقوم به ، لأن الدليل الصحيح قصي بأن الإمكان الذاتي ليس من الأمور الموجودة ، وإنما هو أمر اعتباري ، وإن أردتم الإمكان الاستعدادي ، نسلم لكم قولكم إن الإمكان وجودي ، لأنه كيفية متحققة في الخارج ، ولكننا تمنع أن كل حادث ممكن بالإمكان الاستعدادي ، لأن هذا يستلزم أن الحدوث لا يطرأ إلا بعد أن يتنقل ذلك الممكن عدة انتقالات ، ويلبس عدة صور ، كما في انتقال الطفرة إلى العلقه ، ثم إلى المضغة . ثم إلى الإنسانية ، وحصول تلك الاستعدادات قبل الحدوث غير لازم ، بل يجوز أن يتحقق ذلك الحادث بلا مدة ، مهية لحصول الحدوث ، لأن هذا الإمكان طارئ لا ذاتي ، فلا مانع من أن يتحقق الحدوث بدونه . وأيضاً فالحكماء بنوا قولهم هذا على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار وسيأتي إن شاء الله تعالى رده وإثبات أنه فاعل بالاختيار .

واستدلوا على سبق الزمان وقدمه بأمرين :

الأول أنه لا يتحقق ذلك الحادث في الخارج إلا بعد أن يسبقه حدوث أمور ، متعددة متعاقبة^(١) ، بمعنى أن حصول الحادث الأخير يكون بعد حادث

قبله ، وهذا الحادث المتقدم بعد حادث قبله ، وهكذا ، ومثاله : تحقق الإنسان ، فإنه بعد كونه مضغة ، وكونه مضغة بعد كونه علقه ، وكونه علقه بعد كونه نطفة ، وهذه الحوادث لا تتمعن في الوجود ، فلا بد من سبق بعضها على البعض الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، وذلك التقدم والتأخر لا يكون إلا بالزمان ، وحيث يكون المتقدم في زمان سابق^(٢) على وجود الحادث بعده ليكون وجود الحادث مسبقاً بزمان .

وبحسب عن ذلك بأن مبنى هذا الدليل على أن تحقق الحادث الأخير مسبق بحوادث متعاقبة في الوجود ، وقد تقدم أن هذا ليس بلازم ، بل^(٣) الفاعل المختار له أن يوجد دفعة واحدة بدون ذلك الترتيب ، وله أن يوجد متتلاً في تلك الأطوار .

الدليل الثاني : أن الكلام مفروض في الحدوث الزماني ، وهو كون وجود الشيء مسبقاً بالعدم ، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده يكون بالزمان دون سواه ، وحيث يكون الزمان سابقاً على الحدوث .

وبيان ذلك أنهم قالوا : إن أقسام التقدم خمسة بالتقدم بالعلية^(٤) وهو تقدم المؤثر على الأثر ، مثل حركة الإصبع مع حركة الحاتم ، والتقدم بالطبع وهو أن يكون المتقدم محتاجاً إليه المتأخر ، من غير تأثير فيه ، كتقدم الجزء على الكل ، والشرط على المشروط ، والتقدم بالشرف وهو أن يكون المتقدم أولى من المتأخر في أمور خارجية ، تقتضي تقدمه مثل تقدم المعلم على المتعلم .

والتقدم بالزمان وهو أن يكون زمن وجود المتقدم قبل زمن وجود المتأخر ، كتقدم الأب على الابن ، والتقدم بالرتبة وهو أن يكون مكان المتقدم قبل مكان المتأخر .

(١) هكذا بالأصل في المطبوعتين والصواب سابقاً

(٢) في الأصل (الفاعل المختار) بلون كلمة (بل) والصواب وصحبها .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٨٣

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٨٣

وهذا التقدم الرئى يتنوع إلى حسى وعقلى ، وكل منهما إلى وضعى وطبيعى ، مثال الحسى الرضى ، تقدم الإمام فى الصلاة على المأموم ، فإنه بوضع الشارع ، ومثال الحسى الطبيعى تقدم رأس الإنسان على رقبته من الجهة العليا ، فإن هذا التقدم اقتضته طبيعة الإنسان وخلقه الضرورية ، وكل منهما حسى ، لأن إدراكهما ناشئ عن الحسى .

ومثال العقل الرضى^(١) تقدم بعض مسائل العلوم على بعض ، فإنه بمقتضى اصطلاح القوم على تقديم بعض المسائل على البعض الأخر لمزية . ومثال العقل الطبيعى تقدم الجنس على النوع ، فإن العقل عند إدراكه للجنس والنوع ، يدرك الجنس أولاً ، لأنه جزء النوع ، ومن طبع الجزء أن يدرك قبل الكل .

وهذان النوعان عقليان لأن إدراكهما بالعقل بلا واسطة حس .

فلهذه هى أقسام التقدم عند الحكماء ، ولما نظروا فى سبق عدم الحادث على وجوده رأوا أنه لا يصدق عليه إلا التقدم بالزمان ، فحيث كان الحدوث بمعنى سبق وجود الشيء بالعدم مستلزماً تقدم مدة وهى الزمان .

وبجواب عن ذلك بتسليم حصر^(٢) أنواع التقدم فى تلك الأمور الخمسة المذكورة وتسليم أن الحدوث بالمعنى المذكور مستلزم تقدم مدة وهى الزمان ، ثم تقول فهم : إن أردتم يكون عدم الحادث سابقاً على وجوده بالزمان ، كون عدم قبل الوجود بزمان موهوم مفروض فمسلم ، ولا يستلزم قدم الزمن ، لأن التقدم إنما يكون وصفاً للموجود ، وإن أردتم^(٣) به كونه قبله بزمان محقق موجود فلا تسلم ، والدليل لا يفيد سبق بزمان وجودى .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٨٣ ، وشرح المواظف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٠ .

(٢) فى شرح المقاصد منع حصر التقديمات فى خمسة ، ومثل لذلك بتقديم الأسمى على اليوم .

(٣) فى المطبوعين (إن أردتم) بدون الواو ، والصواب ما كتبه .

مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح

الكلام على هذا الموضوع يتحصر المقصود منه فى هذه الخلاصة فى مطالب

خمسة :

الأول فى تفسير العلة وأقسامها .

الثانى فى تعدد العلل والمعلولات .

الثالث فى أن الشيء الواحد هل يكون قابلاً وفاعلاً معاً ؟

الرابع فى الفرق بين جزء العلة وشرطها .

الخامس فى امتناع ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح^(١) .

تفسير العلة وأقسامها

قال جمهور علماء الكلام : الموجد بالاختيار لجميع الأشياء ، كبيرها وصغيرها ، وعظيمها وحقيقها ، هو الله تعالى ، ولا تأثير لغيره فى الإيجاد والإبداع لا بالاختيار ، ولا بالتعليل ، ولا بالطبع ، وقالوا أيضاً إن الله سبحانه وتعالى لا يقال له علة^(٢) بل فاعل بالاختيار ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وكذلك صفاته لا يقال لها علة ، ولم ينكروا أن بعض الممكنات ، يقال له علة ، وبعضها يقال له معلول .

(١) فى الأصل امتناع ترجيح أحد الطرق بلا مرجح ، والصواب ما كتبه .

(٢) لأن معنى العلة فى الظاهر تنفى الاختيار ، مثل كون النار علة الاحتراق ، فالنار لا اختيار لها فى التأثير بالاحتراق ، فيما يحرق ، ومع ذلك تسمى علة فى احتراق الشيء ، والله عز وجل موجد وخالق للأشياء بالاختيار ، فلا يصح أن يطلق عليه لفظ علة .

وعرفوا العلة بأنها الأمر الذي جرت عادة الله تعالى بخلق الشيء عقب^(١) تحققه ، وعرفوا المعلول بأنه ما وجد عقب تحقق العلة ، كالأكل يترتب عليه الشبع ، والشرب يترتب عليه الرئ ، وحركة الإصبع يترتب عليها حركة الخاتم ، فيقال أكل قشيع ، وشرب فروى ، وتحرك^(٢) فتحرك الخاتم .

وهذا لا يفيد سوى ترتب الشبع على الأكل ، والرئ على الشرب ، وحركة الخاتم على حركة الأصبع ، بدون تأثير للمتقدم في المتأخر ، ويقال لكل من الأكل والشرب ، وحركة الأصبع علة^(٣) ، ولكل من الشبع والرئ ، وحركة الخاتم معلول ، بمعنى ترتبه على ما قبله .

أما مثبتوا الأحوال^(٤) من غير الأشاعرة فالمشهور عندهم في تعريف العلة وهو الذي ارتضاء القاضي الباقلاني : أنها صفة توجب لموصوفها حكماً (أى أثراً) يترتب على قيامها به ، وذلك بأن يتصف المحل بهذا الأثر .

وليبيان ذلك التعريف وشرحه نقول : لفظ (صفة) يخرج عنه الجواهر والذوات ، فإنها لا تكون عللاً ، ويتناول الصفة^(٥) القديمة ، والحادثة ، كعلم الله تعالى وقدرته ، وعلم الواحد منا وقدرته ، فإنها علل للعالمية والقادرية التي هي أحوال^(٦) .

- (١) ومع أن علماء الكلام جعلوا الأكل علة في الشبع ، والشرب علة في الرئ ، فإنهم أرجعوا ذلك كله إلى الله تعالى ، فأنه عز وجل هو المؤثر الحقيقي في الأشياء ، وهذه الأمور كلها علل عادية ، فالتأثير في الظاهر لها ، أما في الواقع فأنه عز وجل هو المؤثر والخالق .
- (٢) في الأصل : ترك الإصبع ، وهو خطأ مطبعي . والصواب وتحرك الإصبع فتحرك الخاتم .
- (٣) أى اصطلاحاً فقط لا حقيقة ، فإن المؤثر في كل شيء هو الله تعالى عند المتكلمين .
- (٤) الأحوال جمع (حال) ، والحال عند المثبتين لها ، صفة قائمة بوجود ، غير موجودة وغير مطبوعة ، كالعالمية مثلاً فهي مطبوعة بالعلم ، ومع ذلك فهي غير موجودة بل هي أمر اعتباري . (راجع مباحث الحال فيما تقدم) .
- (٥) ويتناول لفظ (صفة) في التعريف المذكور ، فالضمير المستتر في كلمة (يتناول) راجع إلى لفظ (صفة) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٩ .
- (٦) أى عند المثبتين للحال ، أما غيرهم فلا .

وتلك الأحوال معلولات ، ومعنى إيجابها لموصوفها حكماً ، أن بين العلة التي هي العلم مثلاً ، والمعلول الذي هو العالمية تلازماً عقلياً ، فمتى تحققت العلة التي هي العلم تحقق المعلول ، الذي هو العالمية ولا يتخلف .

وهذا الفرق عرف المعلول : بأنه ما تحقق عقب العلة ، لزوماً ، مثل العالمية عقب العلم .

وأما الحكماء فلهم في العلة والمعلول اصطلاح مغاير لهذا تقسيم^(١) العلة إلى عدة أقسام ، وإليك بيان طريقتهم على التفصيل :

العلة هي التي ما يحتاج إليه^(٢) الشيء ، والمعلول هو المحتاج إلى شيء آخر ، هذا الشيء الآخر يسمى علة .

وتنقسم العلة إلى قسمين : تامة وناقصة ، والتامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء ، فإذا كان تحقق الشيء ووجوده في الخارج محتاجاً إلى فاعل ووجود شروط وزوال ، موانع كان الجميع علة تامة^(٣) .

مثلاً إذا فرضنا أن ظهور النبات من الأرض معلول ، فعلته التامة جميع ما يحتاج إليه ، من بذر وحرث ، وري ، وأرض خصبة ، وصلاحية الجو ، والوقت ، ووضع البذر في الأرض بالطريقة الخاصة بذلك البذر والفاعل .

بمعنى أن المركب العقلي من هذه الأشياء هو العلة التامة .

(١) هكذا في الأصل ، والكلام غير مستقيم ، والأولى أن يقال : إن لهم تعريفاً خاصاً للعلة ، وأنها تنقسم إلى عدة أقسام ... الخ .

(٢) هكذا في الأصل ، والصواب حذف كلمة (التي) من التعريف ، راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٢٦ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج ٤ ص ١٠٠ وشرح الطوالع للقاضي البضاوي ص ١٥٠ .

(٣) شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٢٦ وشرح المواقف ج ٤ ص ١٠٣ .

والعلة الناقصة هي بعض ما يحتاج إليه الشيء ، وتنقسم إلى أربعة أقسام : مادية وصورية ، وفاعلية وغائية ، وإنما انحصرت في هذه الأربعة ، لأنها إما أن تكون جزءاً من المعلول ، أو خارجة عنه ؛ فإن كانت جزءاً من المعلول ^(١) فهي المادية والصورية ، وإن كانت خارجة عنه فهي الفاعلية والغائية ، ومن تعريف كل واحدة يتضح لك المعنى .

العلة المادية : هي ما كان وجود المعلول معها بالقوة لا بالفعل ، مثل الخشب والمسامير للباب قبل التمامها ببعضها وتكون باب منها .

فإن وجود المعلول وهو الباب معها بالقوة ، لأنها مادته ، التي يتكون منها ، وهي داخلة في المعلول ، الذي هو الباب ، لأنه مكون من جزأين ماديين : هما الخشب والمسامير .

والعلة الصورية هي جزء بصير الكل به متحققاً بالفعل ، كالصورة للباب ، التي تتكون من التمام الخشب مع المسامير ، وهي جزء عند الحكماء .

والعلة الفاعلية هي التي تؤثر في المعلول ، كالتجار بالنسبة للباب .

وهذه العلة قد يكون تأثيرها في إيجاد المعلول وبقائه ، كحماسة النار للجسم فإنها علة في وجود الإحراق وبقائه ^(٢) واستمراره ، وقد يكون تأثيرها في وجوده فقط ، كالبقاء فإنه مع أفعاله المخصوصة علة في وجود البناء دون بقاءه ، أما البقاء فعلته شدة التماس الأجزاء ، أو إحكام البناء ، وقد يكون تأثيرها في بقاءه فقط ، كاستمرار اشتعال الفتيلة ، فإن علته إمدادها بالزيت ، أو الغاز ، أو أى مادة توجب استمرار الاشتعال ، أما وجود الاشتعال أولاً فعلته حماسة النار .

(١) في الطبيعة فإن كانت جزءاً فهي المادة ، والصواب ما كتبه . يستقيم الكلام . فالتقسيم يقول : علة مادية وصورية . ولم يقل علة مادة وصورة لذا وجب التصويب ، وبديل المصروف وهو كلمة (والصورية) .

(٢) في الطبيعة (وبقائه) والصواب ما كتبه ، لأن المعنى ، وبقائه الإحراق ما دامت النار حماسة للجسم ، فالكلام في البقاء وليس في البناء ، فهو خطأ مطبعي .

العلة الغائية : هي ما لأجله الإيجاد وهي مقدمة على المعلول تعقلاً ، لا وجوداً ^(١) ، وتنقسم الغاية إلى قسمين : غاية ذاتية وغاية اتقاقية : أما الذاتية فهي ما ترتب على السبب دائماً أو غالباً ، كالموت على الذبح ، والإسهال على شرب المسهل ، وأما الاتفاقية فهي ما ترتب على السبب نادراً كوجودان كثر الترتب على حفر موضع .

تعدد العلل والمعلولات

الكلام على هذا المطلب ينحصر في موضعين :

الأول : تعدد العلل مع وحدة المعلول .

الثاني : وحدة العلة مع تعدد المعلول .

تعدد العلل مع وحدة المعلول

المعلول إما أن يكون واحداً بالنوع ، وإما أن يكون واحداً بالشخص . فإن كان واحداً بالنوع فقد أجمعوا على صحة تعدد علته ، على معنى أن لكل فرد من أفراد علة من تلك العلل المتعددة ، لأن المحتاج إلى إحدى العلتين المستفلتين فرد مغاير للفرد المحتاج إلى العلة الأخرى ، فلا يلزم اجتماع علتين على معلول واحد ، (وهو المانع من تعدد العلل) .

مثال ذلك : نوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالشمس ، فإنه لا مانع ، من تعليل الحرارة ، بالنار وبالشمس .

(١) ذلك أن الغاية من صنع السرير هو النوم عليه . والنوم غاية ، ومع ذلك فهو يتحقق ويدرك قبل وجود السرير ، أما النوم بالفعل فيكون بعد وجود السرير ، وكذلك حفر بئر في الصحراء للماء وشربه ، فالأول يتحقق أولاً قبل الحفر أما وجود الماء بالفعل فيكون بعد الحفر .

وأما الواحد بالشخص فقد قال جمهور علماء الكلام : إن المعلول إذا كان واحداً بالشخص وجب أن تكون علته واحدة^(١) ، ولا يصح أن يكون له علتان مستقلتان ، بحيث يوجد بكل منهما على الاستقلال ، وقال بعض المعتزلة كون المعلول واحداً بالشخص لا يمنع من أن يكون أثراً لعتين مستقلتين . واستدل ذلك البعض بأن حركة الجوهر الفرد يجوز أن تصدر من عتين مستقلتين كما إذا التصق الجوهر الفرد بيد زيد ويد بكر ، وكان من زيد الجذب^(٢) إليه ، ومن بكر الدفع إلى زيد . وقد فرض تساوى زيد وبكر في القوة ، وتساوى الجذب والدفع . فإن حركة الجوهر الفرد في تلك الحالة واحدة معلولة ، ومستندة لكل من جذب زيد ودفع بكر ، اللذين هما علتان مستقلتان لصحة وقوع تلك الحركة بكل منهما على حدة ، وكانت تلك الحركة بهما ، لا بأحدهما ، لعدم رجحان إحداها على الأخرى في التأثير .

وبحسب ما ذهبنا إليه لا نسلم أن تلك الحركة معلولة بكل من الجذب والدفع على الاستقلال ، بل كل منهما جزء علة ، فتكون الحركة مستندة إلى علة واحدة مركبة من جزأين ، هما الجذب والدفع ، وهذا لا يمنع من أن الجذب على حده ، وكذلك الدفع على حده ، يكون علة للحركة أضعف من الحركة التي كانت علتها الجذب والدفع معاً .

دليل الجمهور

استدل الجمهور على أن الواحد الشخصي لا يعطل عتتين مستقلتين بدليلين :

- (١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٤٢ وما بعدها الطبعة السابقة .
- (٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٤٦ طبعة عمر الحشاش وراجع من ٩٤ ج ٢ من المقاصد طبعة مكتبة الكليات الأزهرية .

الأول : لو اجتمع على الواحد بالشخص^(١) علتان مستقلتان لحصل الجمع بين النقيضين ، لكن الجمع بين النقيضين محال بالضرورة ، فما أدى إليه وهو اجتماع عتتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص محال .

ثبت نقيضه وهو امتناع اجتماع عتين على معلول واحد ، وهو المطلوب .
دليل الملازمة أنه عند اجتماع عتين مستقلتين على ذلك المعلول الشخصي يوجد في المعلول أمران متناقضان : الاحتياج والاستغناء ، أما الاحتياج فلأنه حيث كان معلولاً فهو محتاج إلى علته قطعاً ، وأما الاستغناء الذي هو عدم الاحتياج ، فلأنه حيث كان كل من العتين مستقلاً بالتأثير ، فوجود المعلول بإحدهما متحقق . ولم توجد العلة الأخرى ، فيكون مستغنياً عن الأخرى ، وكذلك يقال في العلة الأخرى فيكون مستغنياً عنهما ، فيجتمع الاحتياج والاستغناء الذي هو عدم الاحتياج في معلول واحد ، في زمن واحد ، وهو محال ضرورة .

الدليل الثاني

لو تواردت علتان على معلول واحد بالشخص ، فإما أن يكون التأثير^(٢) بهما مضمومتين إلى بعضهما ، أو بإحدهما فقط ، أو لا تأثير لواحدة منهما ، أو بهما على الاستقلال ، أما الأخير فقد تم في الدليل السابق أنه مستحيل ، لأنه يؤدي إلى اجتماع النقيضين المحال ، ضرورة ، وأما الأول فهو باطل ، لأنه يقتضي بأن كلا منهما جزء^(٣) علة لا علة ، وهو خلاف المفروض^(٤) ، وأما الثاني فهو باطل

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٤٢ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١١٦ وشرح المقاصد للسيد الشريف ج ١ ص ٣٤٥ .

(٣) كلمة (منهما) ليست في الأصل ، زدناها ليستقيم الكلام .

(٤) ذلك لأن المفروض أنه علة تامة وليس جزء علة .

أيضاً لأنه يؤدي إلى أن التي أثرت هي العلة ، والتي لم تؤثر ليست علة ، والمفروض أنهما علتان . وأما الثالث فهو باطل أيضاً ، لأنه يؤدي إلى أن كلا منهما ليس علة ، وهو خلاف المفروض ، والذي أدى إلى هذه المحذورات كلها ، هو تجوز تواردهما على مستقيمتين على معلول واحد بالشخص ، فيكون باطلاً ، فيثبت نقيضه ، وهو أن الواحد بالشخص لا يتوارد عليه علتان مستقلتان وهو المطلوب .

وحدة العلة مع تعدد المعلول

قال جمهور علماء الكلام يجوز استناد آثار متعددة إلى مؤثر^(١) واحد بسيط لا تركيب فيه ، سواء تعددت جهاته ، أو لا .

وقال الحكماء لا يجوز استناد الآثار المتعددة إلى الواحد البسيط ، إلا إذا تعددت جهاته ، ونوا على ذلك أنه لا يصدر عن الباري سبحانه وتعالى ابتداء ، إلا واحد هو المسمى بالعقل الأول ، لأن الله تعالى واحد حقيقي ، لا تكرر فيه بأى وجه من الوجوه ، وقالوا إن العقل الأول الذى صدر عن الباري له ثلاثة اعتبارات : وجوده من المبدأ الأول ، ووجوهه بالنظر إليه ، وإمكانه في ذاته ، فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان ، وبالاعتبار الثانى يصدر عنه النفس المجردة للفلك الأول ، وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الأول ، ويصدر عن العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث ، وفلك ثان ، ونفس مجردة للفلك الثانى ، وهكذا إلى فلك القمر ، فتكون العقول عشرة والأفلاك تسعة ، لأن العقل الأول ليس معه فلك ، والعقل العاشر المدير لفلك القمر يسمى بالعقل الفعال ، لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر ، فهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٢٩ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٢٣ وما بعدها .

وهذا الذى نسب للحكماء هو ما اشتهر نقله عن طائفة من متقدميهم ، وذكروا له الأدلة الآتية ، ولكن بعض الكاتبيين في هذا المقام ذكر أن هذا ليس مذهباً لهم ، وإنما أخذ من ظاهر عباراتهم . أما مذهبهم الحق كما ذكره الطوسي ، والإمام الرازى ، والجلال الدواني ، فهو أن الواجب^(١) لله تعالى قياض دائماً لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوباً عليه ، بل تفضلاً منه وإحساناً بمحض الجود والكرم ، وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره ، وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر ، لأنه من سمات وجوده ، فتوقفه عليه لاحتياجه في حدوثه إليه ، لا لاعتماد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن ، ومع هذا فنذكر بعض أدلة الحكماء على مدعاهم الذى اشتهر نقله عنهم اتباعاً لما سلكه القوم في هذا المبحث .

أدلة الجمهور

استدل جمهور علماء الكلام على قولهم : إن الواحد الحقيقى تصدر عنه آثار كثيرة بدليلين :

الأول اقناعى : وحاصله أن العقل^(٢) إذا لاحظ استناد الأمور الكثيرة إلى الله تعالى لم يجد فيه امتناعاً ، لا لذاته ، ولا لغيره ، ومن ادعى الامتناع فعليه أن يقيم

(١) الكلام غير مستقيم ويحتاج إلى توضيح العبارة ، والأول أن يقول فهو أن الواجب ، وهو الله تعالى ، قياض دائماً .. الخ .

ولكننى بعد البحث الكثير لم أصل إلى ما ذكره الشيخ هنا عن الطوسي وإنما الذى اشتهر عن فلاسفة الإسلام ، وذكرته مؤلفاتهم هو الرأى الأول ، وهو أن الله تعالى واحد بسيط والواحد لا يصدر عنه إلا واحد والذى صدر عنه هو العقل ، وهذا العقل الأول لما عنه ثلاثة أشياء عقل ثان ، وحسم الفلك وتسعة ، وهكذا حتى العقل العاشر والملك التاسع ، وهو المعروف في الفلسفة بنظرية العقول العشرة (راجع النجاة والإشارات لأبن سينا ، وآراء أهل المدينة للقاراني) وغيرها .

(٢) راجع المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٤٦ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٢٣ .

الدليل ، والأدلة التي استند الحكماء إليها لم تسلم كما سيظهر لك .
الدليل الثاني تحقيقى : وهو البرهان القائم على صدور جميع الممكنات من الله تعالى كما سيأتى فى مبحث الصفات .

أدلة الحكماء

ذكر الكاتبون فى هذا المبحث عدة أدلة للحكماء تقتصر على اثنين منها ، وكان اللاتقى أن لا يذكر دليل من تلك الأدلة ، حيث علم لنا واتضح تمام الوضوح بالاطلاع على تلك الأدلة ومعرفة ضعفها أن مثل ذلك القول المشهور بعيد عن مثل هؤلاء المحققين .

الدليل الأول : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع التقيضان ، لكن اجتماع^(١) التقيضين محال ، فما أدى إليه وهو صدور المتعدد عن الواحد محال ، وإذا استحال هذا ثبت نقيضه ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه المتعدد . وبطلان الثاني^(٢) ضرورى لا يحتاج إلى إثبات ، إنما المحتاج للإثبات هو الملازمة^(٣) ، ودليلها أنه إذا صدر عنه زيد مثلاً ، ثم صدر عنه بكر ، ومعلوم أن بكرأ ليس زيدا ، وأن زيدا ليس بكرأ لصدق عليه أنه مصدر لزيد ، ولما ليس زيدا ، ومصدر لبكر ولما ليس بكرأ ، وصدور زيد وما ليس زيدا تقيضان ، فإذا وقع الصدوران عن الواحد الحقيقى اتصف بكونه صدر عنه زيد وما ليس زيدا ، واتصافه بهذين الصدورين اتصاف بالتقيضين معا ، من جهة واحدة ، لأن الفرض أن الموصوف بهما واحد من كل وجه ، وذلك محال .

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٢٥١ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) هكذا فى الأصول والصواب وبطلان التالى .

(٣) وهو قولهم : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع التقيضان ، وهى ملازمة لأن فيها تلازما وإتصالا بين جزئيهما ، وهما المقدم والتالى ، أو الشرط والجواب . راجع شرح القطب على النسخة من ١١٠ طبعه الحلبي .

وبجواب عن ذلك بأن صدور زيد تقيضه عدم^(١) صدور زيد لا صدور ما ليس بزيد ، فالتصاف بصدور زيد ، وصدور ما ليس بزيد ، ليس متصفا بالتقيضين ، والاتصاف بهما إنما يكون فى حالة ما إذا حملا عليه حمل مواطأة بأن يقال : الواحد يصدر عنه زيد ، الواحد لا يصدر عنه زيد .

الدليل الثانى الاستدلال بتسخين النار للمجاور لها ، وتبريد الماء للمجاور^(٢) له ، على اختلاف طبيعتهما . فقد جعلوا تغاير الآثار دليلاً على تغاير المؤثرات ، فمتى لم يكن المؤثر متعدداً لم يكن الأثر أيضاً متعدداً .

وبجواب عن ذلك بأن مذهب الحكماء أن طبيعة النار تقتضى الحرارة وتستلزمها ، وطبيعة الماء تقتضى البرودة وتستلزمها ، فحيث انتفى أثر النار الذى هو الحرارة عن طبيعة الماء وانتفى أثر الماء الذى هو البرودة عن طبيعة النار ، فإن ذلك دليلاً على تخلف طبيعة كل منهما عن الآخر ، فلزم أن طبيعة أحدهما مخالفة لطبيعة الآخر ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف أثر النار عن الماء على تخلف طبيعتها عنه ، إذ لو كانت طبيعتها موجودة فى الماء لازم وجود أثرها فيه .

وبالجمللة فمسألة النار والماء وأثر كل منهما ليس بما نحن فيه ، وإنما هو من باب استلزام وجود الملزوم ، وهو الماء مثلاً ، وجود لازمه وهو^(٣) البرودة ، فلما لم يتبدوا من الماء مثلاً أثر طبيعة النار ولازمها وهو سخونة المجاور لها فكبروا بأن طبيعة الماء غير طبيعة النار ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف الأثر على تخلف الطبيعة .

الشيء الواحد هل يكون قابلاً وفاعلاً معاً ؟

قالت الحكماء إن الواحد الحقيقى من كل الوجوه لا يصح أن يكون قابلاً للاتصاف بشيء وفاعلاً له ، وقالوا أيضاً إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها

(١) لأن التناقض يكون بين قضيتين احتملتا فى الموضوع والمحمول ، واختلفتا فى الكم والكيف ، وصدور زيد ، وما ليس بزيد لم يتفق فيهما المحمول ، فليس من باب التناقض .

(٢) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٢٥٤ ، وشرح المواقف ج ٤ ص ١٢٨ .

(٣) ذلك أن الماء يستلزم البرودة ، ولا يستلزم السخونة ، فإنها لازمة للنار لا للماء .

لا وجود لها في الخارج بدونه ، والمحتاج إليه مؤثر في المحتاج ، ورتبوا على ذلك أن الواجب وهو الله تعالى حيث كان واحداً من كل وجه ، فلا يتصف بأوصاف وجودية ، فإنه فاعل^(١) لها لحاجتها إليه ، وقابل لها لاتصافه بها .

واستدلوا على مدعاهم بدليلين :

الأول أن قبول الشيء وفعله أثران^(٢) مختلفان لأن فعل الشيء وإبرازه في الخارج يترتب على قبول الفاعل لذلك الشيء ، والشيء لا يترتب على نفسه ، ثبت أن القبول والفعل أثران مختلفان ، وإذا كانا أثرين مختلفين لمؤثر واحد ، والأدلة التي أقيمت في البحث السابق تثبت أن الواحد من كل وجه لا يكون مصدراً لأثرين ، فلا يكون الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

ويدفع هذا الدليل بأنه حيث كانت الأدلة السابقة هي المستند ، فقد تبين لك أنها غير صحيحة وغير متجة للمطلوب .

وأيضاً نقول للحكيم إنك ذكرت في صدر هذا الدليل أن كلا من القبول والفعل أثر وجودي^(٣) ، ونحن نمتنع ذلك ، ونقول إنهما من الأمور الاعتبارية التي ينشزعها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر إلى استقلاله بالاتصاف بشيء ، وحيث لا يكون فساد الدليل واضحاً ، لأنه مبني على أن كلا من القبول والفعل أثر وجودي ، وإذا بطل المبني عليه بطل المبني .

(١) مذهب الحكماء أن الله تعالى ليس فاعلاً لكل شيء ، وإنما هو غلة فقط للمطلوب الأول وهو العقل ، أما المؤثر في الموجودات فهو العقل لفعال (العقل العاشر) . راجع كتاب النجاة لابن سينا وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي .

(٢) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٣٤ ، وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٣٥٩ الطبعة السابقة .

(٣) لأنه وصف الفعل بإبرازه في الخارج ، والإبراز في الخارج إظهار الأمر وجودي ، لكن الواقع أن القبول والفعل من الأمور الاعتبارية التي ينشزعها العقل من الواحد الحقيقي . حيث أن القبول معناه أنه يصح أن يتصف بالشيء ، والفعل معناه أنه يصح أن يؤثر بفعل ، وصحة الفعل والقبول أمور إيجابية لا وجود لها في الخارج . وإذا ثبت أن القبول والفعل بالنسبة للواجب تعالى أمور اعتبارية بطل الدليل . وهو المطلوب .

الدليل الثاني للحكماء قولهم : القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبتها^(١) ، وكل ما كان كذلك لا يكون مصدره واحداً ، النتيجة القبول والفعل المتحدان نسبتها لا يكون مصدرهما واحداً . ويلزم من هذا أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ولإثبات الصغرى وتوضيحها نقول الاتحاد يتحقق بكون نسبة القبول واقعة بين المتسبين اللذين وقعت نسبة الفعل بينهما ، أي أن الذات الذي عرض له القابلية بعينه هو الذي عرض له الفاعلية ، والشيء الذي عرض له المفعولية بعينه هو الذي عرض له المقبولية . أما الدليل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة فهو التناقض بين لازميتهما^(٢) وهو استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول ، فإن الفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول ، والقابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول ، فإن الفاعل يجب عنه المفعول ، والقابل يمكن له القبول بالإمكان الخاص ، الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين ، والاستلزام وعدم الاستلزام إذا اعتبرنا بالنسبة إلى شيء واحد تتحقق المناقاة بينهما ، وتنافي اللازمين يستلزم تنافي اللزومين .

أما الكبرى فدليلها أن الشيء الواحد إذا كان مصدراً لأثرين متنافيين يحصل الجمع بين متنافيين في محل واحد من جهة واحدة وهو محال .

وبحسب عن ذلك يمنع التناقض لاختلاف الجهة ، فإن عدم استلزام الشيء لآخر باعتبار لا يناق استلزامه له باعتبار آخر ، فإن اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية ، فباعتبار الفاعلية يكون مستلزماً لذلك الشيء الذي هو المفعول ، وباعتبار القابلية لا يكون مستلزماً للمقبول ، والممتنع هو الاستلزام وعدمه باعتبار واحد ، وجهة واحدة .

(١) لأن معنى الفعل التأثير في الغير ، ومعنى القبول أنه متأثر بغيره ، فيلزم أن يكون الواحد مؤثراً ومتأثراً في وقت واحد ، وهو تناف باطل .

راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٣٦١ وراجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) فإن العقل يلزمه وجود المفعول ، وأما القبول فلا يلزمه وجود المقبول ، ذلك أن الفاعل يجب عنه المفعول ، ولما القابل فلا يجب له المقبول .

يبقى قول الحكماء إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها لا وجود لها بدونها ، والمحتاج إليه مؤثر في المحتاج ، وترتيبهم على ذلك أن الله تعالى لا يتصف بأوصاف وجودية ، هذه النقطة يكفينا في ردها أن نقول لهم : إن الذي يقبل التأثير هو الذي لا يقبل القدم ، وهو الممكن . وأما القديم وإن كان ملازماً^(١) للمحل وكان وصفاً فلا تأثير فيه ، فلا يلزم من اتصاف الباري بصفات وجودية تأثيره فيها ، لأنها قديمة ، والاحتياج المقتضى للإمكان هو الاحتياج إلى أمر خارجي ، أما احتياج الموصوف لصفته ، والصفة لموصوفها فلا يقتضى الإمكان .

الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

لما كان كل من جزء العلة وشرطها يتوقف تأثير العلة على تحققه ، مع عدم تأثيرهما احتيج إلى التنبيه على الفرق بينهما وهو الآتي :

الشرط : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر الحقيقي (الذي هو نفس الفاعل كالنجار) مثل يوسة الحطب ، فإنها شرط للإحراق ، إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً ، والجزء : ما يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر ، وهذا لا يمنع من أن تأثير العلة يكون موقوفاً أيضاً على الجزء ، لكن لا ابتداء ، بل بواسطة توقف الأثر على ذات العلة المتوقف على جزئه ، فيكون الفرق بينهما من حيث إن الشرط يتوقف عليه تأثير العلة لا تحققها ، والجزء يتوقف عليه التحقق والتأثير معاً .

(١) ذلك أن صفات الله تعالى الوجودية قديمة ، وملازمة لمحلها ، وهو الذات العلية فالصفات قائمة بالذات وملازمة لها ، فلا تأثير للذات فيها ، وإنما هي قائمة به جل شأنه ، فالصفات محتاجة للذات في القيام بها ، ولا يلزم من ذلك تأثير الذات فيها ، لأنها قديمة ، وإنما المحتاج إلى التأثير هي الأمور الممكنة الحادثة .

امتناع ترجيح أحد الطرفين^(١) بلا مرجع

اتفق جميع علماء الكلام على امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجع إلا من شذ من الطبيعيين مثل : ديمقراطيس وأصحابه ، فإنهم زعموا أن وجود السموات اتفاق لا لمرجع ، ومع اتفاق علماء الكلام على الامتناع المذكور فقد ادعى بعضهم الضرورة ، واستغنى عن إقامة دليل ، وقال البعض الآخر إن امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجع نظري وذكر له أدلة .

أما الفرق الأول^(٢) فقال إن امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجع أمر يجزم به من لا فكر عنده ، ولا نظر ، مثل الصبيان والمجانين ، وهذا علامة كونه لا يحتاج إلى نظر .

ونوقش بأنه لو كان ضرورياً لكان مماثلاً للقضايا الضرورية في الظهور ، مثل قولك : الواحد تصف الإثنين ، لكنه ليس مماثلاً لها بل بينهما تفاوت في الظهور ، وهذا علامة كون الأخفى يتطرق إليه احتمال النقيض ، وهو يناق الضرورة . وأجيب عن ذلك بأنه لا مانع من أن يكون بعض الأوليات أجلى من بعض ، بسبب خفاء في تصور المحكوم عليه والمحكوم به ، أما الحكم فلا تفاوت فيه وهو موضع الضرورة .

وأما القائلون بأنه نظري فقد استدلوا بأدلة : أحسنها وأقواها هذا الدليل الآتي :

لو وقع أحد طرفي الممكن مثل الوجود^(٣) لا لمرجع ، فإما أن يترجح ذلك الطرف الذي وقع على الآخر أولاً ، ولا سبيل إلى شيء منهما ، فيبطل ما أدى

(١) المقصود بالطرفين هنا : الأمرين الممكنين مثل : الوجود والعدم لزيد من الناس ، أو للمطر ، أو للبياض والسواد لزيد من الناس فالوجود والعدم لزيد ممكن ، وسواد جسمه أو يابسه ممكن ، فلا يقع أحدهما في الخارج بلا مرجع .

(٢) القائل بامتناع ترجيح أحد الطرفين الممكنين بدون مرجع أمر ضروري لا يحتاج إلى دليل .

(٣) يقصد المؤلف رحمه الله أن وجود الممكن وقع بدلاً من العدم ، لأن كلا من الوجود والعدم بالنسبة إليه سواء ، فوجود الوجود لا بد له من مرجع .

إليه ، وهو وقوع أحد الطرفين بدون مرجح ، ثبت نقيضه وهو أن أحد طرفي الممكن إذا وقع فلا يقع إلا لمرجح .

بيان عدم حصول كل من شقي التالي ، وهو أنه إذا لم يترجح لم يقع ، إذ الوقوع بموجب (١) الرجحان ، وإذا ترجح فإما أن يزيد على ذلك الطرف شيء ، أو لا يزيد ، فإن لم يزد لم يتحقق الرجحان لأنه زائد ، وإن زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك الزائد ، ويقال فيه : هل هو لمرجح أو لا وينقل الكلام إليه كالسابق ، فيلزم التسلسل وهو باطل ، فما أدى إليه وهو وقوع أحد طرفي الممكن لا لمرجح باطل ، فثبت المطلوب .

الدور والتسلسل

الدور ينقسم إلى دور معي ودور سبقي ، مثال الأول توقف تعقل الأبوة على تعقل البنوة ، وبالعكس ، فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أباً يستلزم تعقل ذات الإبن بوصف كونه ابناً ، وكذلك العكس . وهذا القسم ليس بمستحيل لأن الإضافات (٢) أمور اعتبارية ، لا وجود لها إلا في الأذهان ، إنما المستحيل هو القسم الآخر وهو الدور السبقي . وقد عرفوه بأنه توقف وجود شيء على وجود شيء آخر قد توقف هذا الشيء الآخر عليه ، وينقسم إلى قسمين :

دور مصرح ودور مضمّر ، والمصرح ما كان التوقف فيه بمرتبة (أى بواسطة واحدة) كما إذا فرضنا أن زيدا أوجد عمرو ، وعمراً أوجد زيدا ، فإن عمراً قد توسط بين زيد أولاً ، ونفسه ثانياً ، وسمى مصرحاً لظهور التوقف فيه بمجرد النظر . والمضمّر ما كان التوقف فيه بمرتبتين فأكثر كتوقف وجود زيد على عمرو ، وعمرو على بكر ، وبكر على زيد ، وسمى مضمّراً لختفائه بالنسبة للمصرح .

(١) لأنه انصف بصفة الوجود دون العدم ، فلا بد لذلك من مرجح يرجع الوجود على العدم .

(٢) الأمران الإضافيان هما اللذان لا يمكن أن يعقل أحدهما بدون الآخر مثل الأبوة والبنوة ، والقرب والبعد ، فإن معنى كونه أباً أن يكون له ابن ومعنى كونه ابناً أن يكون له أب ، وهذا الأمر الإضافي ظاهره أن فيه دوراً ، ولكنه ليس بمستحيل ، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج . راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٥٤ .

هذا القسم الثاني بنوعيه مستحيل لوجوه :

منها لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر للزم (١) الجمع بين النقيضين ، لكن الجمع بين النقيضين محال ، فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر محال ، فيبطل الدور .

وجه الملازمة أنه من المسلم به ضرورة أن المؤثر متقدم وسابق على الأثر ، والأثر متأخر في الوجود عن المؤثر ، فإذا قلت زيد أوجد بكر ، وبكر أوجد زيدا ، فكان كل منهما متقدماً لا متقدماً (٢) ، متأخراً لا متأخراً ، مؤثراً لا مؤثراً ، أثراً لا أثراً موجوداً لا موجوداً ، وإنما لزم ذلك ، لأن كلا منهما باعتبار الدور يكون علة ومعلولاً ، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين وهو محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

ومنها لو توقف كل واحد منهما على الآخر لافتقر الشيء إلى نفسه ، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر لكان المتوقف مفتقراً إلى المتوقف عليه ، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما متفقراً إلى الآخر ، وهذا يؤدي إلى افتقار الشيء لنفسه ، لأن المفتقر إلى المفتقر لشيء مفتقر إلى ذلك الشيء ، فلو افتقر عمرو إلى زيد وقد فرض أن زيدا مفتقر إلى عمرو لكان عمرو مفتقراً إلى نفسه ، وافتقار الشيء إلى نفسه محال ، لأن الافتقار نسبة بين شيئين : أحدهما يقال له منسوب ، والآخر منسوب إليه ، فيجب أن يكون بينهما تغاير ، ونظراً لوضوح استحالة الدور ، قال بعض الكاتبين إن استحالة بدئية ، وما يذكر لإثبات استحالة ليس دليلاً ، وإنما هو من باب التنبيه ، والضروري لا مانع من التنبيه عليه .

(١) في المطبوعة للزم الجمع بالواو والصواب ما كتبه بخلقها .

(٢) فهو متقدم باعتباره مؤثراً ، وليس متقدماً باعتباره أثراً ، وصار متأخراً باعتباره أثراً ، وليس متأخراً باعتباره مؤثراً ... وهكذا .

التسلسل

هو أن يستند الممكن في وجوده^(١) إلى علة مؤثرة ، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة ، وهلم جرا إلى غير النهاية .

ذكر علماء الكلام^(٢) عدة أدلة على بطلان التسلسل ، بعضها لم يسلم من القدح ، وبعضها سلم من القدح المبطل ، وسنقتصر في ذكر الأدلة على ذلك^(٣) الأخير .

(١) برهان التطبيق : وحاصله أن تفرض من المعلوم^(٤) ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة ، وما قبله بمتناه إلى غير متناه جملة ، فيحصل جملتان غير متاهيتين إحداهما زائدة على الأخرى ، بقدر متناه ، مثلاً نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له في الأزل (هذه تسمى الآنية) ، ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخرى تبدأ من الطوفان إلى ما لا نهاية له في الأزل (وهذه تسمى الطوفانية) ، وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآنية . ونستمر في تطبيق^(٥) باقى الأفراد هكذا إلى الأزل ، فعند ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين ، إما أن يتساويا ، وإما أن يتفاوتا ، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التسلسل محال ، وإن تفاوتنا وانتهت الناقصة ، وكان التفاوت بينهما بمقدار متناه ، لأنه من الآن إلى الطوفان ، والتفاوت بالمتناهي يستلزم التناهي فلا تسلسل .

- (١) في المطبوعة أى إلى علة مؤثرة ، والصواب حذف كلمة (أى) كما كتبه .
- (٢) في المطبوعة ذكر علماء الكلام في عدة أدلة ، بزيادة كلمة (في) والصواب حذفها كما كتبه .
- (٣) في المطبوعة ونقتصر في الأدلة على ذلك أنه الأخير ، والصواب حذف كلمة (أنه) ، يريد المؤلف أن يقول : إتنى سأقتصر على ذكر الأدلة التي سلمت من القدح والإبطال .
- (٤) في المطبوعة (المعلوم ما بطريق التصاعد) ، والصواب في نظري ، وحاصله أن نفرض من معلول (ما) بطريق التصاعد ... الخ راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٦٧ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٢٦ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .
- (٥) معنا كلمة (تطبيق) لتستقيم العبارة .

وذلك لأن الناقصة لما انقطعت كانت متناهية ، والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلول الأخير إلى الطوفان ، وهو متناه ، فيلزم التناهي لا محالة ، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل .

وملخصه أنه عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى ، إن فرض التساوى كان محالاً فما أدى إليه وهو التسلسل محال وإن فرض التفاوت فلا تسلسل أصلاً ، لأن كلا من السلسلتين قد انتهى ، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين^(١) :

الأول على فرض المساواة ، والثاني على فرض التفاوت .

وحاصل الأول لا نسلم إمكان المساواة حتى تفرض ، لأن المتبادر من لفظ المساواة تماثل كل من السلسلتين في الكم ، بمعنى أن عدد أفراد إحدى السلسلتين يكون مساوياً لعدد أفراد الأخرى ، وهذا لا يتأتى هنا ، لأن الموضوع أن السلسلة غير متناهية ، والحكم بالتماثل في الكم فرع انحصار الأفراد ، فحينئذ لا يصح فرض التساوى . ويجاب عن ذلك بأن التساوى لا يتوقف على الانحصار ، لأن معناه كون كل من السلسلتين قد اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى ، وهذا المعنى يتحقق مع عدم التناهي .

وحاصل الثاني سلمنا أن هناك تفاوتاً بين السلسلتين ، لكن لا نسلم التناهي بدليل أنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد^(٢) إحداهما من الواحد إلى ما لا نهاية له والثانية من الثاني إلى ما لا نهاية له ، ثم طبقنا إحداهما على الأخرى ، فجعلنا الواحد من الأول بإزاء الواحد من الثانية وهكذا ، فإن إحداهما تكون أزيد من الأخرى ، ولا يلزم من ذلك التناهي ، لأن الأعداد لا تنهى ، وكما يقال هذا في الأعداد ، يقال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته ، فإن المعلومات أكثر عدداً من

- (١) في المطبوعة نقضين والصواب نقضين بدون ياء أى أمرين باطلين .
- (٢) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٦٩ ، وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٣٢٥ .

المقدورات ، لأن القدرة خاصة بالممكنات ، فالمقدور هو الممكن فقط ، والعلم يشمل الواجبات والجائزات والمستحيلات ، فالمعلوم يشمل^(١) : الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، ومع هذا التفاوت فلا تنأى لأن مقدورات الله تعالى ومعلوماته لا تنأى .

ويجاب عن ذلك بأن النقص^(٢) بالأعداد لا يرد ، لأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة وهى المعلومات التى ضبطها وجود ، وأما الأعداد فهى من قبيل الأمور الوهمية المحضة ، التى لا وجود لها فى نفس الأمر ، حتى يكون هناك جملتان تطبقان فلا يصح النقص بها .

وأما النقص بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فلا يرد أيضاً لأن معنى عدم تنأى المقدورات عدم وقوفها عند حد ، فما من مقدور إلا ويتصور وراءه مقدور آخر ، وأما الموجود من المقدورات فهو متناه قطعاً ، وكذلك المعلومات الوجودية متناهية قطعاً لأنه ضبطها وجود وأما^(٣) العدمية فهى بمنزلة عن الدليل .

(٢) برهان التضاييف حاصله : لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلومات على عدم العلل ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو التسلسل باطل^(٤) .

ووجه لزوم التالى للمقدم أنا إذا فرضنا سلسلة من المعلول الأخير إلى غير

النهاية لكأنت جميع الأفراد قد تحققت فيها العلية^(١) والمعلولية إلا المعلول الأخير فإنه يكون معلولاً ولا يكون علة ، وبذلك يزيد عدد المعلولات عن عدد العلل ، وهذا نشأ من التسلسل ، ولو كانت العلل متناهية لا يلزم ذلك ، لأن كل فرد ما عدا الأخير والأول يكون علة ومعلولاً ، فيتحقق التساوى بين العلل والمعلولات بالنسبة إلى ما انحصر بين الأول والأخير ، وكذلك بالنسبة إلى الأخير والأول ، لأن الأخير معلول لا غير ، والأول علة لا غير ، فيكون ذلك المعلول فى مقابلة العلة ، وأما وجه بطلان التالى فهو أن العلية والمعلولية أمران متضايقان تضايفاً حقيقياً ، ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود ، بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضايقين الحقيقين وجد الآخر قطعاً ، فلا بد أن يوجد بأزاء كل واحد منهما واحد من الآخر ، فيكونان متساويين فى العدد ضرورة ، وإذا بطل التالى بطل المقدم ، وهو التسلسل ثبت الانتهاء إلى علة .

(٣) السلسلة إما أن تنقسم بمتساويين أولاً (ولا ثالث لهما ولا يجتمعان ولا يرتفعان ضرورة) فتكون إما زوجاً إن انقسمت بمتساويين ، أو فرداً إن لم تنقسم بمتساويين ، وكل من الزوج والفرد متناه ، لأنه محصور بين حاصرين ، ما قبله وما بعده فتكون السلسلة متناهية فبطل التسلسل .

(٤) السلسلة عدد وكل عدد محصور بالسلسلة محصورة^(٢) فتكون متناهية .

الجواهر والعرض وأقسام كل باختصار

جرت عادة علماء الكلام أن يذكروا مباحث الجواهر والأعراض قبل التكلم

- (١) زنا كلمة (العلية) لأن الكلام لا يستقيم بدونها ، فالمقصود أن كل فرد فى السلسلة يكون علة ومعلولاً ، ما عدا المعلول الأخير ، فيكون معلولاً فقط وليس علة ، لأنه لم يؤثر له شيء بعد ، وبذلك يزيد عدد المعلولات على عدد العلل بفرد هو الأخير ، فهو معلول وليس علة .
- (٢) راجع شرح للمواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٨ .
- وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٣٤ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

- (١) زنا كلمة (يشمل) يستقيم الكلام .
- (٢) راجع شرح للمواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٠ وراجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٣٧٧ .
- (٣) يقصد المؤلف بالأمور العدمية ، الأمور التى ليس لها تحقق فى الخارج كترتيب الأعداد ، فإنها موهومة ، أى أن وجودها فى العقل فقط ولا وجود لها فى الخارج .
- (٤) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٣٠ من طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح للمواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٦ .

على^(١) الصفات وسائر مباحث علم الكلام في الكتب المطولة ، مثل المواقف والمقاصد والعلوالم .

والذي دعاهم إلى ذلك هو أنهم عند إثبات حدوث العالم يقسمون العالم إلى جواهر وأعراض ، ويثبتون حدوث كل منهما على انفراده ، وبذلك يتوصلون إلى إثبات حدوث العالم ، ويحدثونه يستدل على ثبوت الصانع ، ولا يخفى أن الحكم بحدوث الجوهر والعرض فرع تصوره ، فيجب صناعة أن يتصور كل منهما قبل الحكم عليه بالحدوث ، ولما كانت أقسامهما وبعض أحكامهما مختلفاً فيها بين المتكلمين والحكماء تعرض علماء الكلام أيضاً لبيان الأقسام والأحكام .

ومن هذا يتضح للناظر أن مباحث الجوهر والعرض تنحصر في ثلاثة مطالب :

١ — تعريف كل منهما .

٢ — أقسامهما .

٣ — أحكامهما .

ولنبداً بالجوهر لتقدمه طبعاً فيتناسب الوضع والطبع .

مباحث الجوهر

التعريف

اتفق علماء الكلام على أن الجوهر إنما يقال للممكن الموجود ، فلا يقال للواجب ، ولا للمستحيل ، ولا للممكن المعلوم ، ولكنهم اختلفوا في مفهومه فعرفه الحكماء بأنه ماهية إذا قهست إلى وجودها الخارجى ولو حفظت بالنسبة إليه

(١) يدعون أن العبارة نقصاً ، والأولى أن يقال : يذكر مباحث الجوهر والأعراض قبل التكلم على مباحث الإلهيات والصفات وسائر مباحث علم الكلام ... الخ .

كانت لا في موضع^(١) أى عمل يقومها . وعرفه المتكلمون بأنه ما قام بنفسه ، ومعنى قيام الجوهر عندهم أن يتحيز بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر ، بخلاف معنى قيام الهوى بنفسه فإن معناه عدم انفقاره إلى عمل ولا تخصص .

تعريفه

تعريف الجوهر : لا يصح أن يكون من قبيل الحد ، لأنه بسيط فلا يحد ، ولا من قبيل الرسم التام ، لأن الجوهر جنس^(٢) عال فلا جنس فوقه ، حتى يؤخذ في تعريفه وتضم إليه خاصة ، ولكنه من قبيل الرسم الناقص الذي هو التعريف بالخاصة .

(١) الأولى أن يقول (كانت لا في موضوع) فهذا هو تعريف الفلاسفة ، ويدعون بالموضوع ، أهل القام بنفسه للقول لقيوه ، والجوهر قام بنفسه ، ولا يحتاج إلى ما يقومه ، وهو الموضوع في اصطلاحهم ، راجع البصائر النصرية لابن سهلان ص ٢٤ للطبعة الأممية سنة ١٨٩٨ م .

(٢) يدعون أن هنا اشتباهاً ، اشتبه على فضيلة الشيخ المؤلف ، إذ ليس المراد بالجوهر هنا ، الجوهر الذي هو جنس عال ، بل المراد به هنا الجوهر مطلقاً ، وهو الموجود لا في موضوع ، وهذا يشمل الجوهر الذي هو جنس عال ، ويشمل الجسم ، ويشمل الإنسان والحجر فكل هذه جواهر في عرف الحكماء ، فكلها يصدق عليها التعريف : الموجود لا في موضوع ، ولذلك قسم الحكماء الجوهر إلى جوهر أول ، مثل محمد وبكر ، والنفس والعقل ، وجوهر ثان ، وهو الكل مثل : الإنسان والحيوان ، وغيرها ، فكل هذه جواهر في عرفهم ، راجع الفلسفة اليونانية ليوست كرم ، بحث المنطق عند أرسطو .

إذ المراد بالجوهر هنا ما قابل العرض ، وهو الذي يحتاج إلى عمل يقومه ، فإن العرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره .

وبدليل ما قاله فضيلة المؤلف نفسه بعد ذلك في تقسيم الجوهر عند الحكماء ، إذ قال ينقسم إلى هوى وصورة وجسم ونفس وعقل . (راجع نفس الكتاب الصفحة التالية) .

أقسام الجوهر

قسم المتكلمون الجوهر إلى قسمين : جوهر فرد وجسم . فالجوهر الفرد هو الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه .

وأما الجسم فعرفه الأشاعرة : بأنه ما تتركب من جزأين فأكثر ، وعليه إذا انضم جوهر فرد إلى جوهر فرد حصل من مجموعهما جسم ، قابل للقسمة^(١) في جهة واحدة ، وهي الطول .

وعرفه المعزلة بأنه الطويل العريض العميق ، وعلى هذا يقولون : إن المنقسم في جهة واحدة فقط يسمى خطا ، وفي جهتين يسمى سطحا ، وهما واسطتان عندهم بين الجوهر الفرد والجسم ، وداخلان في الجسم عند الأشاعرة .

أما الحكماء فقد قسموا الجوهر إلى خمسة أقسام : هيولى ، وصورة ، وجسم^(٢) ، ونفس ، وعقل ، فالهيولى هي المادة التي تتكون منها الأشياء .

والصورة تنقسم إلى جسمية ونوعية ، فالجسمية هي الاتصال الممتد في جهات الهيولى ، مثلا إذا أخذنا مقدارا من الماء ثم جزأناه إلى جزعين ، فإنك تراه قد انفصل بعضه عن بعض بعد أن كان متصلا .

والماء لم يعدم منه شيء ، فالقابل للاتصال والانفصال هو المادة ، والاتصال هو الصورة الجسمية ، وهي مشتركة بين جميع الأجسام ، والصورة النوعية هي صورة لا يخلو عنها جسم ، ويتنوع بحسبها إلى أنواع كثيرة ، تختلف آثارها ولوازمها ، كقبول الانفكاك والالتصام بسهولة كما في الماء ، أو بعسر كما في الأرض ، واختصاص بعض الأجسام بالشكل الذي اقتضته طبيعته ، كالمثلث ، فإن هذه

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٧ ص . وشرح الطوالع للقاضي البيضاوي

ص ٢٤١ وشرح المقاصد ج ١ ص ٢١٢

(٢) راجع شرح المواظف ج ٧ ص . وشرح الطوالع للبيضاوي ص ٢٤١ . الطعة السابعة .

اللوازم المختلفة لما لم تستند إلى الصورة الجسمية لاشتراكها بين جميع الأجسام ، ولا إلى الهيولى لأنها قابلة محضة ، فلا تكون فاعلة ، ولا لأمر خارج لأن طبيعة هذه الأجسام تقتضيه ، علم أنها لصورة نوعية يختص بها بعض الأجسام دون بعض .

أما الجسم فهو ما تتركب من الهيولى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية .

وأما النفس فهي جوهر تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف .

وأما العقل فهو جوهر تعلق بالبدن تعلق التأثير ، وتحتة عقول عشرة ، كلها جواهر مجردة عن المادة ، ومؤثرة في الممكنات كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث العلل .

أحكام الجوهر

للجوهر أحكام تذكر المناسب منها لعلم الكلام وهو ثلاثة :

الأول أنه قابل للبقاء زمانين فأكثر ، وهذا الحكم يدهى لا يحتاج إلى استدلال ، فإننا نعلم بالضرورة أن ثيابنا وكتبنا ، وبيوتنا ، هي التي كانت بالأمس لا تبدل فيها ، وإذا حصل تبدل متعلق بها ففي الأعراض فقط ، وحيث كان بقاء الجوهر زمانين فأكثر مما قضت به الضرورة وحكمت به فلا عبرة بما يخالفه .

الثاني أن الجواهر لا تتداخل^(١) في بعضها على جهة النفوذ من غير زيادة في الحجم ، بمعنى أن يدخل جسم في جسم آخر ، فينفذ فيه ولا يزيد الحجم ، أما دخول جسم في جسم على وجه الظرفية كدخول الماء^(٢) في الكوز فلا مانع منه ، وهذا الحكم يجمع عليه بين علماء الكلام ، حتى قال البعض إن الاستحالة

(١) لأن المشغول لا يشغل ، والجسم قد شغل جزأ من الفراغ وملاءه ، فلا يمكن دخول جسم آخر فيه ، وهذا أمر بدهى .

(٢) هذا ليس بدخول جسم في جسم ، ولا حلول جسم في جسم لأن الجسم قد حل في فراغ الكوز ، وبمجرد حلول الماء في الكوز يخرج الهواء الذي كان يشغل الكوز من الداخل ، فلم يخل جسم في جسم ، وإنما حل جسم — هو الماء — في خلاء هو سطح الكوز من الداخل .

ضرورية ، والا جاز أن يكون الجسم الواحد أجساماً كثيرة ، وأن يكون الذراع الواحد مثلاً ألف ذراع ، بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة ، وصريح العقل بأباه .

الثالث : تتماثل الجواهر في الحقيقة ، وهذا الحكم يختلف فيه بين المتكلمين والحكماء ، فالتكلمون يقولون إن الأجسام متماثلة في الحقيقة ، والحكماء يقولون إنها مختلفة الحقيقة ، ومبنى ذلك الخلاف اختلافهم السابق فيما يتركب منه الجسم ، فلما قال المتكلمون إنه يتركب من جواهر فردة ، وهي متماثلة في الحقيقة ، قالوا إن الأجسام متماثلة في الحقيقة ، والاختلاف بينها بالأعراض ، ولما قال الحكماء إن الجسم مركب من الهوى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية ، ومعلوم أن الصورة النوعية مختلفة في الأجسام ، لاختلاف الآثار واللوازم ، قالوا : إن الأجسام مختلفة في الحقيقة ، ويتفرع على هذا الخلاف خلاف آخر في الصفات النفسية ، وعدم تماثلها ، فالتكلمون لما قالوا بتماثل الأجسام في الحقيقة قالوا بتماثلها في الصفات النفسية ، والحكماء لما قالوا باختلاف الأجسام الحقيقية قالوا بعدم تماثلها في الصفات النفسية ، وقد عرفت الصفة النفسية هنا على رأى مشيتي الأحوال ، بأنها ما لا يصح توهم ارتفاعها عن الذات مع بقائها ، مثل التحيز ، وقبول الأعراض .

مباحث العرض

التعريف

عرف الأشاعرة العرض : بأنه ممكن موجود قائم بمتحيز^(١) « وهو الجوهر » وعرفه المعتزلة : بأنه ما لو وجد لقام بالتحيز ، وهذا التعريف يجعل العرض

(١) التحيز هنا المراد به الجوهر ، فالجوهر في نظر المتكلمين قائم بنفسه . وغير محتاج في تحيزه إلى غيره ، أما العرض فإنه لا يقوم بنفسه ، بل بمتحيز في الخارج بواسطة الجوهر الذي يقوم به .

شاملاً للممكن ، الموجود القائم بالتحيز ، والممكن المعلوم ، الذي لو وجد لقام بالتحيز ، فهو^(١) أعم منه عند الأشاعرة ، ومبنى هذا التعميم عندهم قولهم في تقسيم المعلوم الذي سبق ذكره : المعلوم ثابت ، فيتصف بصفات معدومة ثابتة ، وتلك الصفات أعراض .

وعرفه الحكماء بأنه ماهية^(٢) إذا قيس إلى وجودها الخارجي ولو حظت بالنسبة إليه كانت في موضوع^(٣) ، أى محل يقومها ، ومعنى وجوده في موضوع أن يكون وجوده في نفسه ، هو وجوده في الموضوع ، لا تمايزاً في الإشارة الحسية ، فتكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر .

أقسام العرض

قسم المتكلمون العرض إلى قسمين :

الأول ما يختص بالحى كالحياة ، والعلم والقدرة ، والإرادة ، والكلام والادراك بالحواس الظاهرة ، والباطنة .
والثاني ما لا يختص بالحى^(٤) وهو الأكوان الأربعة التى هى الاجتماع والافتراق

(١) أى تعريف العرض عند المعتزلة أعم من تعريفه عند الأشاعرة ، لأنه شمل الممكن الموجود القائم بالتحيز وشمل الممكن المعلوم الذى لو وجد لقام بالتحيز .

(٢) أى حقيقة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع .

(٣) المراد بالموضوع ، في عرف الفلاسفة المحل القائم بنفسه المقوم لغيره ، كوجود خالد مثلاً ، وخالد متصف بالياض ، فهنا يكون خالد قائماً بنفسه وهو موضوع ومحل للياض القائم به ، وللقوم له ، فذلك أن الياض لا يقوم بنفسه ، بل يحتاج إلى جسم يقوم ويحصل في الخارج ، راجع البصائر النصيرية ص ٢٤ .

(٤) أى للطبيعة ما يختص بالحى ، وهو خطأ مطبعي والصواب ما كتبه دليل المقابلة راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ١١ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٢٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

والحركة والسكون ، والمدرجات بالبصر والسمع ، والشم والذوق ، واللمس .
واليك بيان النوع الثاني^(١) باختصار على طريقتهم : الكون هو حصول
الجوهر في الحيز ، والاجتماع حصول جوهرين في حيزين لا يمكن أن يتخلل بينهما
ثالث ، والافتراق حصول جوهرين في حيزين بحيث يمكن أن يتخلل بينهما
ثالث ، والحركة حصول أول في حيز ثان^(٢) والسكون حصول ثان في حيز
أول ، وتعريف الحركة والسكون بهذين التعريفين يقتضى وجود واسطة ، بمعنى أن
يكون هناك حصول ليس اجتماعاً ولا افتراقاً ، ولا حركة ولا سكوناً ، كما لو فرضنا
أن الله تعالى خلق جوهرًا فرداً ، ولم يخلق معه آخر ، فإن حصوله آن الحدوث
ليس واحداً من الأربعة ، كما يظهر ذلك بالتأمل في تعريف كل .

والمدرجات بالبصر الألوان ، وبالسمع الأصوات ، وبالشم الروائح ، وبالذوق
مثل الحلاوة والملوحة ، وباللمس مثل الحرارة والرطوبة .

أقسام العرض عند الحكماء

قسم الحكماء العرض إلى تسعة أقسام :^(٣) الكم ، الكيف ، الأين ،
المتى ، الوضع ، الملك ، أن يفعل ، أن يتفعل ، الإضافة .

- (١) يقصد بالنوع الثاني العرض الذي لا يختص بالمتى ، بل بعم المحي وغيره .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٦ ص ١٨٩ وشرح الطوائف للقاضي البشاري ص
٢٢٢ الطبعة السابقة .
(٣) راجع البصائر النسيبة لابن سهران ص ٢٣ وما بعدها .
ومتن المواقف للإمامي ص ٩٧ وما بعدها .
وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية وتاريخ الفلسفة اليونانية
ليوسف كرم .

الكم

للكم خواص ثلاثة يصح أن يعرف بكل واحدة منها^(١) على انفراد ويصح أن
يعرف بجميعها .

الأولى : قبوله القسمة لذاته .

الثانية : وجود عاد بعده إما بالفعل كما في العدد ، وإما بالتوهم كما في
المقدار^(٢) .

الثالثة : قبوله المساواة ، والزيادة والنقصان .

ومعنى الخاصة الأولى أن من لوازم الكم قبوله القسمة لذاته ، بواسطة أمر
آخر ، والمراد من القسمة : الوهمية لا الفعلية ، والفرق بينهما أن الوهمية كون
الشيء بحيث يمكن أن يعرض فيه شيء غير شيء ، أما الفعلية فهي الافتراق بحيث
يحصل للجسم هويتان ، وإنما لم يكن هذا القسم مراداً لأنه لا يلحق الكم
التصل الذي هو المقدار ، لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول ، والمقدار الواحد
إذا^(٣) انفصل وانقسم فقد عدم ، وحصل هناك مقداران موجودان لم يكونا
موجودين قبل الانفصال فلم يكن باقياً ، ولا يلحق^(٤) الكم المتفصل وهو العدد
لأن الافتراق زوال الاتصال الحقيقي ، والأعداد لا اتصال فيها ،

ومعنى الخاصة الثانية أن يكون الكم المتفصل وهو العدد مشتملاً على عدد
بعده ويقنيه ، مثلاً السبعة مشتملة على الواحد سبع مرات ، فإذا خرج الواحد
مرة بعد أخرى ، إلى سبع مرات ، فنى بعد ذلك العدد ، وكذلك الكم المتصل
مثل الخط مشتمل على ما بعده ويقنيه توها ، فإذا فرضت فيه واحداً بعده كثير

- (١) في المطبوعة منها ، والصواب منها .
(٢) مثل للكم المتصل بالعدد ، ومثل للكم المتصل بالمقدار .
(٣) في المطبوعة إذا انفصل ، والصواب ما كتبه : إذا انفصل .
(٤) في المطبوعة ولا يفعل ، والصواب ولا يلحق كما كتبه .

فإنك لا تزال تسقط شيئا فشيئا إلى أن يفتى .

ومعنى الخاصة الثالثة أن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ، ونسبها إلى بعضها ، أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة والنقصان ، لأن أى مقدارين فرضتهما ونسبتهما إلى بعضهما ، فهما متساويان ، أو أحدهما أزيد والآخر أنقص ، وكذلك العددين .

أقسام الكم

ينقسم الكم إلى قسمين : كم متصل ، وكم منفصل^(١) فالكم المتصل هو الذى يمكن أن تفرض فيه أجزاء يتلاقى كل جزأين منها على حد واحد مشترك بينهما ، يكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر ، مثلا إذا قسم الخط إلى جزأين ، فالحد المشترك بينهما هو النقطة ، وينقسم هذا النوع إلى قسمين : قار الذات وغير^(٢) قار الذات .

فالأول هو الذى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود وهو المقدار ، وتحت أنواع ثلاثة : خط ، وسطح ، وجسم تعليمى ، أما الخط فهو ما انقسم فى جهة واحدة وهو الطول ، وأما السطح فهو ما انقسم فى جهتين ، وهما الطول والعرض ، وأما الجسم التعليمى فهو ما انقسم فى الجهات الثلاث ، الطول والعرض والعمق .

وأما غير قار الذات فهو ما لا تجتمع أجزاؤه فى الوجود ، وهو الزمان فإن أجزائه إنما تتحقق على التعاقب والتوالى ، فوجود الجزء الثانى بعد انعدام الأول ، وهكذا ، وعلى هذا البيان يكون الكم المتصل منحصرًا فى أربعة : الخط ، السطح ، الجسم التعليمى ، الزمان .

وإنما كان الخط من قبيل العرض لأن الجسم قد يوجد بدونه ، كما فى الكرة التامة التكوير ، فإنها لا خط فيها بالفعل ، مثل الأفلاك على القول بكرويتها ، وحينئذ لا يكون الخط واجب الثبوت للجسم ، فلا يكون من مقوماته فيكون عرضا .

وإنما كان السطح عرضا لأنه إنما يحصل بواسطة انتهاء الجسم به ، كما أن السطح ينتهى بالخط ، والخط ينتهى بالنقطة ، والتناهى ليس من مقومات الجسم ، فإنه قد ينعدم التناهى بخصوص بعض الأشكال بسبب حدوث شكل آخر ، مع بقاء الجسم بحاله .

وإنما كان الجسم التعليمى عرضا لأن الأشكال التى تتوارد على الجسم الطبيعى مثل القطعة من العجين ، تجعلها مرة مربعا ، ومرة مثلثا ، وهكذا ، فقطعة العجين جسم طبيعى ، والأشكال التى تواردت وتغيرت جسم تعليمى ، وحيث لم يكن هذا من مقومات الجسم فهو عرض .

وإنما كان الزمان عرضا لأن المشهور من مذهب الحكماء أنه مقدار حركة الفلك ، فهو قائم بالحركة ، والحركة عرض ، فالقائم بها يكون عرضا ، وإنما كان العدد عرضا لأنه متقوم بالوحدات ، والوحدة عرض وجودى على قول لبعض الحكماء ، فيكون العدد عرضا وجوديا بالوجود الذهني .

(١) راجع البصائر النضوية لابن سهلان ص ٢٦ .

وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٨٦ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

وشرح الموقف للسيد الشريف ج ٦ ص ٦ .

(٢) للمراجع السابقة ونفس الصفحات .

الكيف

يتعلق به مبحثان : الأول في تعريفه ، والثاني في أقسامه .

التعريف

الكيف عرض لا يستلزم القسمة^(١) ولا عديمها لذاته ، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره .

ومعنى هذا التعريف أن الكيف من الأعراض ، التي لا تستلزم القسمة ، ولا عديمها ، بل قد يقبل القسمة وقد لا يقبلها ، وهذا بالنظر لذاته ، فلا ينافي أنه قد يستلزم القسمة أو عديمها ، لكن بواسطة ، كذلك هو من الأعراض التي تصور إستقلالاً ، ولا تحتاج في تصورهما إلى تصور شيء آخر .

ويخرج بقولنا في التعريف لا يستلزم^(٢) القسمة ، الكم فإنه يستلزمها ، ويقولنا ولا عديمها نخرج النقطة ، بناء على أنها موجودة في الخارج ، أما على القول بأنها من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى قيد استلزام عدم القسمة ، لأنه كان لإخراج النقطة ، وهي على هذا الاعتبار لم تدخل ، وقولنا «لذاته» لشمول العلم

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ١٦٢ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٢٢٧ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وقد تعرف الكيفية : بأنها اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف ، ١٢ ، وراجع البصائر النصيحة ص ٢١ .

(٢) في المطبوعة ويخرج بقولنا في التعريف [لا يستلزم الكم] وقد زدنا في الأصل كلمة [القسمة] لتستقيم العبارة ، ولتتضح مرجع الضمير في قول المؤلف فإنه يستلزمها . فإن الضمير في [يستلزمها] يرجع إلى القسمة . فالكم يستلزم القسمة ، أما الكيف فلا يستلزمها .

المتعلق بالأمور المركبة ، فإنه وإن قبل القسمة ، لكن لا لذاته ، بل باعتبار المعلوم المركب ، أما ذات العلم فلا تقتضي القسمة ، وخرج بقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره الأعراض النسبية ، وهي الإضافة ، والأين ، والمثني ، والنوضع ، والملك ، وأن يفعل ، وأن يتفعل ، فإن تصورهما موقوف على تصور غيرها كما سيأتي بيانه .

أقسام الكيف

قسم الحكماء الكيف إلى أربعة أقسام :^(١) كيفيات محسوسة ، وكيفيات نفسانية وكيفيات مختصة بالكميات ، وكيفيات مختصة بالاستعدادات .

الكيفيات المحسوسة : هي ما كانت محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، كالحرارة ، والبرودة المدركين باللمس ، والألوان المدركة بالبصر ، والأصوات المدركة بالسمع ، والروائح المدركة بالشم ، والمذوقات المدركة بالذوق ، مثل الخلوة والملوحة .

والكيفيات النفسانية : هي المختصة بذوات الأنفس ، كالحياة والصحة والقدرة والإرادة ، وهي إن كانت مستحكمة في موضوعها بحيث لا تزول عنه أصلاً ، ويحسر زوالها سميت ملكة ، وإن لم تكن راسخة سميت حالاً ، كالكتابة ، فإنها في ابتدائها تسمى حالاً ، فإذا استحكمت سميت ملكة .

والكيفيات الاستعدادية : هي التي يستعد الجسم بسببها لقبول أثرها بسهولة ، كاللين ويسمى^(٢) ضعفاً ولا قوة ، أو للدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية ، والكيفيات المختصة بالكميات الحسلة مثل الاستقامة

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٩ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ١٦٥ ، والبصائر النصيحة ص ٢٢ .

(٢) راجع شرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٥ ، وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٦ ص ١٥٨ .

العارضة^(١) للخط ، والمنفصلة كالزوجية العارضة للعدد ، فالخط كم ، والاستقامة كيف ، والعدد كم ، والزوجية كيف .

الآين

للقوم في تقديم مباحث الآين طريقان : الأول للمتكلمين والثاني للحكماء ، أما طريق المتكلمين فحاصله أنهم عرفوا الآين بحصول الجوهر في الحيز^(٢) « أى المكان » كما بينه بعضهم . ويعبرون عن الآين بالكون^(٣) ويقولون إن الكون وجودى ، وينقسمون الكون إلى اجتماع ، واقتراق ، وحركة^(٤) وسكون ، وقد تقدم بيانها تقسيماً وتعريفاً على رأيهم .

أما طريق الحكماء فحاصله أنهم عرفوا الآين بحصول الجسم في المكان ، وقسموه إلى حقيقى ، ومجازى ، فالحقيقى^(٥) هو حصول الجسم في مكانه المختص به ، الذى لا يستغنى عنه ، ككون زيد في موضعه ، الذى شغله لماسة جسمه له ، والمجازى هو ما يتفصل فيه الحيز على الحال فيه ، ككون زيد في البيت ، فإن جميع البيت لا يكون مشغولاً به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت ، ومنه ما هو أوسع من هذا ، ككون زيد في البلد أو في قارة أفريقيا ،

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٢٧ ، وشرح المواقيت للسيد الشريف ج ٦ ص ١٥١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٢٤٢ وشرح طوابع الأنوار للأصفهاني ص ٢٢٢ .
(٣) أى الوجود في الأعيان : والآين هي الحالة التى تكون للجسم ويحاط بها حين يسأل آين هو ؟ وهى كون الجسم في مكانه .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٤٢ ، وشرح المواقيت للسيد الشريف ج ٥ ولابد للحركة من ستة أمور ، ما حته الحركة وما إليه الحركة ، وما فيه الحركة ، وما به الحركة وما له الحركة والزمان الذى يقع فيه الحركة .

(٥) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٥٧ ، الطبعة السابقة ، وراجع البصائر الصيرية ص ٣٣ المطبعة الأممية .

والكلام على الجسم تقدم في مبحث الجوهر ، أما المكان فهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وقد سبق الكلام فيه أيضاً .

المتى

هو حصول الشيء في الزمان^(١) ، وينقسم إلى حقيقى وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في لحظة معينة ، ومجازى وهو كون الشيء في زمان يفضل عليه ، كحضور فلان في هذا الأسبوع ، أو كون ولادته في هذا الشهر ، أو في هذه السنة ، ويمتاز الحقيقى من متى عن الحقيقى من الآين ، بأنه يجوز فيه الاشتراك بأن تتصف أمور كثيرة ، كموت ، وولادة ، وقدم غائب ، بالكون في زمان معين ، بخلاف الآين في المكان الحقيقى ، فإنه لا يجوز فيه الاشتراك بداهة ، والمراد من الشيء في التعريف ما شمل الجسم ، وغيره ، من الحوادث .

أما الزمان فقد تقدم تعريفه : وهو مقدار حركة الفلك عند الحكماء ، وعند المتكلمين امتداد موهوم يقع ظرفاً للحوادث .

الوضع

هيئة تعرض للجسم ينسب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وينسب^(٢) نسبتها إلى

(١) عرفه صاحب البصائر الصيرية بأنه كون الشيء في الزمان أو في طرفه ، فإن كثيراً من الأشياء تقع في أطراف الأزمنة ، ولا تقع في الأزمنة ، ويسأل عنها متى ؟ راجع ص ٣٣ وما بعدها من البصائر .

(٢) هيئة للجسم تحصل من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها ، مثل القيام والقيود ، والاستلقاء والانبطاح والافتراش .

والوضع قد يقع فيه التضاد ، فإن وضع الإنسان رجلاه في الأرض ورأسه في الهواء مما على السماء بضاد وضعه ورأسه في الأرض ورجلاه في الهواء ، فالوضعان مختلفان ومتضادان ، بمعنى أنهما لا يجتمعان معاً في وقت واحد . [راجع البصائر الصيرية ص ٣٤] .

خارج ، وينقسم إلى قسمين الأول ما لا يعتبر فيه إلا نسبة الأجزاء إلى بعضها كالثلاث والمربع والمستدير ، والثاني ما يعتبر فيه نسبتها إلى بعضها ، وإلى الأمور الخارجية ، كالقيام والانتكاس :

الملك

هيئة تعرض للجسم بسبب ما أحاط به ، وانتقل بانتقاله ، كالتمص^(١) والتختم ، والمحيط بالجسم قد يكون خلقيا كالجلد ، وقد يكون غير خلقى ، سواء كان محيطا ب كله ، كالثوب ، أو ببعضه كالخاتم ، والعمامة ، والخف .

أن يفعل وأن يتفعل^(٢)

اختار الحكماء التعبير بهاتين الصيغتين دون الفعل والانفعال ، لأن هاتين المقولتين من الأمور المتجددة غير القارة ، والمفيد للتجدد هاتان الصيغتان ، أما الفعل والانفعال فيقالان للحاصل بعد الحركة ، ومعنى أن يفعل تأثير الشيء في غيره ما دام مؤثرا ، ومعنى أن يتفعل تأثير الشيء عن غيره ما دام متأثرا ، فتأثير النار في الماء ما دام الماء موضوعا عليها يسمى أن يفعل ، وتسخن الماء ما دامت الحرارة مؤثرة فيه يقال له أن يتفعل ، فإن انقطع تأثير النار بأن أزيلت أو أطفئت

(١) راجع البصائر النصيحة لابن سهلان ص ٢٤ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص .

(٢) معنى [أن يفعل] أن يؤثر الشيء في غيره أثرا غير قار الذات ، ففعله مادام يؤثر هي [أن يفعل] مثل التسخين مادام يسخن ، وانقطع مادام ينقطع .

ولما [أن يتفعل] فهو تأثير الشيء عن غيره مادام في التأثير ، كالسخن والتخمد وانقطع — البصائر النصيحة ص ٢٥ .

ذهبت المقولتان ، وسخونة الماء الباقية فيه بعد ذلك مندرجة تحت مقولة الكيف .

ومن هذا البيان يظهر لك أن بين هاتين المقولتين تلازما ، وجودا وعدما ، وأنها يرجعان لما يعبر عنه بالمصدر وبالحاصل بالمصدر .

الإضافة

هي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى ، كالأبوة ، والبنوة ، والإضافة بهذا المعنى يقال لها في اصطلاح الحكماء مضاف حقيقى ، وقد يراد بها الأمر الذى عرضت له الإضافة كذات^(١) الأب ، وقد يراد بها مجموع الأمرين ، ويسمى كل منهما مضافا مشهوريا . والمعتبر من المقولات الإضافة التي هي النسبة التي تسمى مضافا حقيقيا ، وهذه النسبة قد تكون متخالفة في الجانبين ، كالأبوة والبنوة ، وقد تكون متوافقة كالأنحوة .

والإضافة تعرض لجميع المقولات ، فتعرض^(٢) للكم المتصل كالخط ، والإضافة العارضة له العظم والصغر ، فإنهما إضافيان ، لا يفصل كل منهما إلا بالقياس^(٣) إلى الآخر . وتعرض للكم المنفصل ، وهو العدد ، والإضافة العارضة له القلة والكثرة ، وتعرض للكيف كالحرارة والإضافة العارضة له الأحرية ، وتعرض للمضاف كالقرب والبعد ، والإضافة العارضة له الأقربى والأبعدى ، وتعرض للأين وهو حصول الجسم في المكان ، والإضافة العارضة له العلو والسفل .

(١) راجع شرح طوائف الأنوار لشمس الدين الأصفهاني ص ٢٣٣ ومن المواقف للإيجي ص ١٧٧ وشرحه .

(٢) راجع البصائر النصيحة لابن سهلان ص ٣٠ وما بعدها وشرح طوائف الأنوار لشمس الدين الأصفهاني ص ١٢٤ وراجع من المواقف للإيجي ص ١٧٩ .

(٣) في المطبوعة لا توجد كلمة [إلا] فزدناها ، لأن المعنى لا يستقيم بدونها .

وينبغي أن يعلم أن الموصوف أولاً بكونه أعلى من غيره هو المكان ، يقال مكان أعلى من مكان آخر ، والموصوف ثانياً وبالتبع الجسم ، الحال فيه ، وتعرض^(١) للمنى ، وهو حصول الشيء في الزمان ، والإضافة العارضة له القدم والحدوث ، فيقال هذا حصول قديم ، وهذا حصول حادث ، وكل من القدم والحدوث نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى مقابلها ، وتعرض للملك الذى هو هيئة عارضة للشيء بسبب ما أحاط به كالثوب ، والإضافة العارضة له الأكسى ، يقال هذا الثوب أكسى من الثوب الآخر ، أى أسمر منه وأكمل .

وتعرض للوضع الذى هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وبسبب نسبتها إلى الخارج كالانتصاب ، والإضافة العارضة له الشديدة^(٢) الانتصاب ، وتعرض لأن يفعل^(٣) الذى هو مثل القطع ، والإضافة العارضة له الأقطعية ، وتعرض^(٤) لأن يفعل الذى هو مثل القطع ، والإضافة العارضة له الأشدية .

وليس لقائل أن يقول : إن عروض الإضافة لباقي الأعراض يؤدي إلى قيام العرض بالعرض ، وهو ممنوع عند الأشعري ومتابعيه ، لأننا إذا جربنا على رأى الفريق القائل إن العرض لا يقوم بالعرض ، فقيام الإضافة بباقي الأعراض ليس منه ، لأنها عندهم أمور اعتبارية ، فلا مانع من قيام بعضها ببعض ، أما الممنوع فهو قيام العرض الوجودى بمثله . وإن جربنا على رأى الحكماء فالأمر ظاهر ، لأنهم يجوزون قيام العرض بالعرض ، وهو من الأمور الوجودية .

(١) في المطبوعة وتعرف للمنى والصواب ما كتبه وتعرض للمنى .

(٢) هكذا في الأصل ، والأولى أن يقول : الأشدية في الانتصاب أو في الانحاء .

(٣) في المطبوعة وتعرض لأن يفعل والصواب وتعرض لأن يفعل .

(٤) في المطبوعة وتعرف لأن يفعل والصواب ما كتبه وتعرض لأنه يفعل .

أحكام العرض

للعرض أحكام أربعة : اثنان اتفق عليهما علماء الكلام ، واثنان اختلفوا فيهما ، أما المتفق عليهما فهما (١) عدم انتقال العرض من محل إلى محل آخر .
(٢) عدم قيام العرض الواحد بالشخصى بمحلين .

وأما اختلف فيهما فهما :

١ — قيام العرض بالعرض .

٢ — بقاء العرض زمانين وإليك البيان .

انتقال العرض من محل إلى آخر

اتفق المتكلمون والحكماء^(١) على امتناع انتقال العرض من محل إلى محل آخر ، وذكر الكتّابون هنا أدلة من جانب المتكلمين ، وأخرى من جانب الحكماء ، ولكنها لم تسلم من القدح ، وكان يكفى في إثبات هذا المبحث اتفاق المتكلمين والحكماء ، وعدم وجود مخالف ، ولكنى أسوق إليك دليلاً لم يرد عليه شيء ، وحاصله أنه تقدم في تعريف العرض عند الحكماء بأنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه كانت في موضع^(٢) أى محل يقومها ، ومن هذا التعريف يؤخذ أن المقوم للعرض هو المحل ، ويستحيل أن يتحقق الشيء بدون مقومه ، وحيثئذ يقال لو انتقل العرض عن محله لما كان المتقول عنه

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ح ٢ ص ١٦٢ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ٢٧ ، وشرح طوابع الأنوار لشمس الدين الأصفهاني ص ١٥٩ .

(٢) هكذا في الأصل والأولى أن يقول : كانت في موضوع ، فكلمة موضوع لفظ اصطلاحى : مناه المحل القائم بنفسه المقوم لغيره [راجع شرح المواقف ج ٥ ص ٨ وما بعدها . وبدليل ما ذكره المؤلف نفسه بعد ذلك وكرره بلفظ [موضوع] . وليس موضع فلتبر

موضوعاً^(١) له ، لأن الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه ، فلا يمكن أن ينتقل أصلاً . ولا يقال إن المجاور للنار يحس بحرارتها ، وكذلك المجاور للمسك يحس برائحته ، وهذا دليل انتقال الحرارة والرائحة إلى المجاور ، وهما عرضان ، لأننا نقول له إن حدوث الحرارة والرائحة في المجاور بإحداث الفاعل المختار ، عند القائلين بأن الله فاعل بالاختيار ، وبحصول الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة عليه من المبدأ ، بطريق الإيجاب على رأى نفاة الاختيار .

قيام العرض الواحد بمحلين^(٢)

قال صاحب المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلمية ، ويذكر في معرض الاستدلال ما ينه على مكان الضرورة^(٣) وذلك مثل مبحث قيام العرض بأكثر من محل واحد ، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل ، يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بالمحل الآخر ، ولذلك كان القول بعدم قيام العرض بأكثر من محل واحد مجمعا عليه من المتكلمين والحكماء ، ولم يخالف فيه إلا بعض قدماء الفلاسفة^(٤) فإنهم قالوا بأن القرب عرض قائم بمحلين وهما المتقاربان ، كذلك الجوار عرض قائم بالمتجاورين ، والأخوة عرض قائمة بالأخوين ، ورد عليهم بأننا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين ، بل القائم بكل منهما فرد مغاير للآخر ، غاية الأمر أن هذين الفردين

متماثلان ، متحدان بالنوع ، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص ، وأيضا فالعقل يحكم بداهة بأن الموجود الواحد يمتنع أن يكون في حالة واحدة ، في موضعين سواء كان جوهرًا أو عرضًا .

قيام العرض بالعرض^(٥)

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض ، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض واستند المتكلمون في دعواهم إلى دليلين :

الأول : أن معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له في التحيز ، ويلزم هذا أن الذي يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ، حتى يصح كون العرض تابعاً له في التحيز ، ولا متحيزاً بالذات إلا الجوهر ، فلا يقوم العرض إلا بالجوهر .
ويجيب عن هذا الدليل بأننا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية له في التحيز ، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاً له ، وذلك الشيء يكون منعتاً كاختصاص البياض بالجسم ، ولا مانع من قيام العرض بالعرض ، بمعنى كون القائم وصفاً لما قام به .

الدليل الثاني : لو قام العرض بالعرض فلا يخلو إما أن يتصف بعض الأعراض ببعض أولاً ، فإن لم يتصف بعضها ببعض فلا يكون شيء منها قائماً بالآخر ، وإن اتصف^(٦) فلا بد من الانتهاء إلى الجوهر ، لأنه القائم بنفسه ، وهو الأحق بأن يكون محلاً مقوماً للحال ، وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعاً له ، إذ

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٦٧ وما بعدها مطبوعة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف ج ٥ ص ٣٢ وما بعدها ، وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهاني ص ١٦٠ .
(٢) في المطبوعة وإن اتصل والصواب ما كتبه وإن اتصف بدليل التقابل ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٢ ، وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهاني ص

(١) في المطبوعة لما كان للنقل عنه موضعاً ، والصواب ما كتبه موضوعاً .
(٢) راجع شرح المواقف ج ٥ ص ٥١ وما بعدها وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهاني ص ١٦٣ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٥٩ وما بعدها .
(٣) بهذا صاحب المقاصد أن يقول : إن الأمور الضرورية أى البديهية قد تشبه على بعض المنقول ، فيذكرها العلماء ، ويظهر على أنها ضرورية وبديهية .
(٤) راجع شرح المواقف ج ٥ ص ٥٣ ولا توجد كلمة [إلا] في المطبوعة فردناها ليستقيم الكلام ، ونوضح المعنى .

معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض في حيز الجوهر ، تبعاً لكون الجوهر فيه ، فالجوهر هو الأصل ، والكل قائم به .

وبحسب عن ذلك بأن قيام العرض بالجوهر بمعنى التبعية في التحيز ، لا يتناقض قيام العرض بعرض آخر ، بمعنى كونه صفة له ، وكلامنا في قيام العرض بالعرض .

واستدل الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء (١) صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم ، لامتناع اتصاف الجسم بهما ، والخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا المبحث مبني على الخلاف في تفسير القيام بالغير ، فمن قال إن معناه التبعية في التحيز ، منع قيام العرض بالعرض ، ومن قال معناه اتصاف المنعوت بالناعت جواز قيام العرض بالعرض ، ويرجع كون معنى القيام بالغير الاختصاص الناعت ، قول الجميع صفات الله قائمة بذاته ، وليس معنى القيام التبعية في التحيز (٢) بل الاختصاص الناعت .

بقاء العرض زمانين (٣)

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه من محققي الأشاعرة ، والنظام ، والكعبي ، من قدماء المعتزلة إلى أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين ، لا فرق بين عرض

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٦٠ وشرح الطوالع لأنوار الشمس الدين الأصفهاني ص ١٦١ .

(٢) وذلك لأن الله تعالى غير متحيز ، لأنه ليس جوهراً ، ومع ذلك فالصفات الموجودة قائمة به ، لا بمعنى التبعية في التحيز ، بل بمعنى الاختصاص الناعت فالصفات نعت ، والذات العلية منعت ، وهي قائمة به تعالى .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهاني ص ١٦١ وما بعدها وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٧ وما بعدها .

وعرض ، بل يتقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله ، وتخصيص أى عرض بوقته ، الذى وجد فيه مرجعه إلى القادر المختار وحده ، دون سواه ، فهو الذى يخصصه بإرادته وقته ، الذى وجد فيه ، وله أن يجعله قبل ذلك الوقت ، وبعده . ووافق الفلاسفة وجمهور المعتزلة هذا الفريق في بعض الأعراض ، وهو الحركات (١) والأصوات ، والزمان ، فقالوا بأنها تنقضى وتتجدد ، ولكن قالوا : إن تخصيص أى عرض بوقته الذى حصل فيه سببه استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص ، فلا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده ، أما باقى الأعراض فقالوا ببقائها زمانين وأزمنة .

أدلة الأشعري ومتابعيه

استدل الأشعري بأدلة :

منها الأعراض لو بقيت زمانين فأكثر ، لكانت متصفة (١) ببقاء قائم بها ، لكن اتصافها بالبقاء باطل ، فيبطل ما أدى إليه ، وهو بقاؤها أزمنة ، ثبت نقيضه وهو عدم بقاء الأعراض وهو المطلوب .

والملازمة واضحة (٢) ، أما وجه بطلان التالى فهو أن البقاء عرض ، فلو اتصف العرض به ، لزم قيام العرض بالعرض ، وهو باطل ، ويدفع ذلك الدليل بأن البقاء

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٧١ وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج ٥ ص ٣٨ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٧ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) أى القضية الشرطية في الدليل وهي : لو بقيت الأعراض زمانين لكانت متصفة ببقاء قائم بها والقضية واضحة لا تحتاج إلى دليل .

أمر اعتباري ، لأنه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمن الثاني ، فيجوز أن يتصف به العرض ، ولو سلمنا أن البقاء عرض وجودي ، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ، بمعنى الاختصاص الناعت وهو المراد هنا .

ومن الأدلة أنه لو بقي العرض لا تقلب الجائز مستحيلاً^(١) ، لكن التالي باطل ، فبطل ما أدى وهو بقاء العرض ، فثبت نقيضه ، وهو عدم البقاء وهو المطلوب . وبطلان التالي واضح ، أما الملازمة فدليلها أن الله تعالى قادر على أن يخلق عرضاً مماثلاً للعرض الموجود في الحالة الثانية من وجود العرض ، وهذا بالإجماع ، ولو كان العرض باقياً لاستحال وجود عرض مماثل للعرض الموجود ، وإلا اجتمع المثان ، واحتماهما محال ، فبقاء العرض يؤدي إلى جعل إيجاد عرض آخر مستحيلاً ، وهو جائز بالإجماع .

وبحسب ما عن ذلك بأن إيجاد العرض في الحالة الثانية ، من وجود العرض الأول تحت حالتان ، الأولى إيجاد العرض الثاني المماثل للأول مع بقاء الأول ، وهذا مستحيل ، وليس هو موضع الإجماع . الحالة الثانية أن الله يعدم الأول ويوجد الثاني المماثل له بدلاً عنه في الحالة الثانية من وجود الأول ، وهذا موضع الإجماع ، وبقاء العرض لا يؤدي إلى جعل ذلك مستحيلاً .

ومن الأدلة قولهم لو بقيت الأعراض^(٢) في الزمن الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمن الثالث وما بعده ، لكن امتناع الزوال باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو بقاء الأعراض فثبت نقيضه ، وهو عدم بقائها وهو المطلوب .

والدليل على بطلان التالي الإجماع ، وشهادة الحس بأن زوال الأعراض واقع ، فيكون المقدم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً ، وأما الملازمة فيبانيها

أنه لو لم يمتنع^(١) زوال الأعراض لكان جائزاً ، ولو جاز زوال العرض بعد بقائه لما لزم من فرض وقوعه محال ، لكنه لو فرض وقوعه لزم منه محال ، لأنه لو زال فزواله حادث ، والحادث لا بد له من علة ، تعطيه الحدوث ، وحيث إن تكون علة الزوال ماهيته التي اقتضت هذا الزوال ، وإما غيرها ، وذلك الغير إما موجود ، وإما معدوم ، والموجود إما فاعل بالإيجاب ، وإما فاعل بالاختيار ، والكل باطل ، أما بطلان اقتضاء ذاته زواله فلأنها لو اقتضت زواله لم يوجد أصلاً ، لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي يستحيل تخلفه عنها ، فلو كان زواله مقتضى ذاته لامتنع وجوده ، لكنه قد وجد ، وأما بطلان كون علة الزوال غير ذاته حال كونها موجودة فاعلة بالإيجاب فيبانيها أنهم مثلوا لها بطرو^(٢) ضد العرض على محل العرض ، كطرو البياض على الجسم ، الذي قام به السواد ، ولا شك أنه في هذه الحالة يكون زوال السواد معللاً بطرو البياض عليه ، ويكون طرو البياض متوقفاً على زوال السواد ، الذي هو ضده ، وحيث يكون وجه بطلان هذا الوجه هو لزوم الدور ، لأن طرو البياض على الجسم مشروط بزوال كل أضداده ، فيكون طرو البياض موقوفاً على زوال أضداده ، فلو كان زوال الأضداد معلولاً لطرو الضد لزم الدور ، لأن الطرو يكون موقوفاً على الزوال ، والزوال يكون موقوفاً على الطرو ، وأما بطلان كون الموجود فاعلاً بالاختيار ، ومزيلاً للعرض باختباره ، فوجهه أن الفاعل لا بد له من أثر يصدر عنه ، وزوال العرض عدم ، والعدم نقي محض ، لا يصلح أثراً لفاعل . وأما المعدوم المؤثر في زواله ، فقد مثلوا له بزوال شرط العرض ، ويقال في بيان إبطال ذلك الشرط ، إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهرًا ، فإن كان عرضاً لزم التسلسل ، وإن كان جوهرًا لزم الدور ، وكل منهما باطل^(٣) .

(١) في المطبوعة لو يمتنع زوال الأعراض .. الخ وهو خطأ مطبعي قدردنا كلمة [لم] ليستقيم الكلام .

(٢) يقصد المؤلف رحمه الله بكلمة [طرو] حدوث وظهور . ومثل له بطرو البياض على جسم منصف بالسواد ، والسواد والبياض لا يجتمعان ، فيحل أحدهما محل الآخر .

(٣) كلمة [منهما] ليست في المطبوعة ، زدناها للتوضيح . وليست في الكلام .

(١) راجع شرح المواقيف للسيد الشريف ج ٥ ص ٤٠ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٧٣ .

(٢) راجع شرح المواقيف للسيد الشريف ج ٥ ص ٤٠ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٧٣ .

بيان لزوم التسلسل : أنه إذا كان زوال ذلك العرض الأخير معلولاً لزوال شرطه ، الذي هو عرض تنقل الكلام إلى العرض ، الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه ، الذي هو عرض ثالث ، وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية ، وهذا هو التسلسل .

وبيان لزوم الدور أنه من المسلم أن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر ، وموقوف عليه ، فلو كانت العلة في زوال العرض هي زوال الجوهر [والحال على ما عرفت] لكان زوال العرض موقوفاً على زوال الجوهر ، حيث إن بقاءه مشروط ببقائه ، وكان زوال الجوهر موقوفاً على زوال العرض ، حيث إن بقاء الجوهر مشروط ببقائه ، فيأتي الدور ، وإذا بطل كون رواله مقتضى ذاته ، وكونه لموجود مؤثراً إيجابياً أو اختيارياً ، وكونه لمؤثر معدوم ، ثبت أنه لو صح بقاءه لامتنع فناؤه فتمت الملازمة ، وتم الدليل .

ويمكن أن يختار الشق الأول وهو أن زواله مقتضى ذاته ، ونمنع الملازمة فنقول لا نسلم أن زواله لو كان مقتضى ذاته لكان يمتنع الوجود ، إنما يلزم لو اقتضت الذات عدم مطلقاً .

ونحن نقول : إن الذات اقتضت أن الزوال يطرأ على متصف بالوجود فيعدمه الوجود ، وكل ما يترتب على هذا أن يكون اقتضاء ذاته الزوال مشروطاً بوجود العرض في زمان سابق ، على زمان عدمه ، واستحالة هذا لم يقل بها أحد . أما الشق الثاني وهو كون المؤثر في الزوال موجوداً فاعلاً بالإيجاب ، فلا نسلم ترتب الدور الممتنع عليه ، لأن غاية ما فيه توقف طرو الضدين على زوال الآخر ، وتوقف زوال الآخر على طرو الضد ، وهذا إنما يكون مستحيلاً إذا كان الطرو في زمن سابق على زمان الزوال ، وبالعكس ، وأما إذا كان حدوث الطارىء وزوال الباقي في زمان واحد فاللام الدور المعنى ، وهو غير محال .

وأما الشق الثالث وهو كون المؤثر موجوداً مختاراً ، قلنا أن مختاره ، ونمنع كون عدم الطارىء تقياً محضاً ، حتى لا يصلح أثراً لأنه حادث مفقود إلى

محدث ، وليس من قبيل عدم المحض ، أما عدم الذي يكون أثراً للفاعل المختار فهو عدم المستمر ، ولا كلام لنا فيه . وأما الشق الرابع وهو كون المؤثر معدوماً كزوال الشرط ، فقد رتب المستدل به على كون ذلك الشرط الزائل عرضاً ، التسلسل ، وعلى كونه جوهر الدور ، ونجيب عنه بأنه لو كان زوال العرض موقوفاً على زوال الشرط الذي هو عرض لا يلزم التسلسل ، لأن الأعراض عند الحكماء قسمان : قسم يجوز بقاءه كالألوان ، وقسم لا يجوز بقاءه كالحركات ، وحيث جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها ، كدورات متعددة من الحركات مثلاً ، فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلاً عن الآخر ، فيستمر وجود ذلك العرض الباقي باستمرار شرطه ، ما دام تبادل تلك الأعراض حاصل ، فإذا انتهت إلى ما لا يدل له ، كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المحدودة ، فقد زال الشرط ، فيزول العرض الباقي ، فلا يلزم التسلسل ، وكذلك نقول لو كان زوال العرض معلولاً لزوال الجوهر لا يلزم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر أعراضاً متبادلة ، فيكون العرض الباقي كاللون ، مشروطاً ببقاء الجوهر المشروط بتلك الأعراض المتبادلة كالحركات .

والحق في هذا المطلب أن يقال : إن أريد بامتناع بقاء العرض امتناع بقاءه بدون مبق فذلك حق ، وإن أريد به عدم وجوده في الزمن الثاني فهو غير مسلم ، لأنه لا عقل يشته ، ولا نقل يؤيده .

وقال السيد في شرح المواقف كما أن الحكم ببقاء الأجسام^(١) ضروري بحكم به العقل بمعونة الحس ، وحيث إن ما ذهب إليه الحكماء مما تقضى به الضرورة فلا حاجة لذكر أدلة لهم .

(١) يدور أن في العبارة نقصاً تقديره : كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري فالحكم ببقاء الأعراض ضروري كذلك ، يحكم به العقل بمعونة الحس .

وهذا الكلام الذي ذكره فضيلة الشيخ لا علاقة له بالموضوع ، وهو بقاء العرض زمانين فأكثر ، أما ما يتعلق ببقاء الأجسام فالسيد الشريف يرد على مذهب « النظام » في أن الأجسام لا تبقى زمانين قياساً على ما ذهب إليه الأشعري ومن تابعه من أن الأعراض لا تبقى ، فكذلك الأجسام لا تبقى قياساً عليها ، ذلك أنه يرى أن الأجسام باقية بالضرورة بخلاف الأعراض فإنها تحتاج إلى دليل .

إثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع

للاستدلال على وجود صانع للكائنات طريقان :

الأول الاستدلال بالبراهين التي هي اليقينية المنتجة لليقين وهي المعروفة في المنطق بالبرهان^(١) الذي هو قول مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقين وهذا هو المسمى بالدليل العقلي .

الطريق الثاني الاستدلال بذوات الأجسام من علوية وسفلية وصفاتها ، واختصاص بعضها بمزايا لم توجد في البعض الآخر ، مع الاشتراك في الجسمية وهو إقناعي^(٢) ، وهذه قد أرشد إليها القرآن في عدة آيات مثل قوله ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ .

وهذا الطريق الثاني أنفع للعامة وأوقع في النفوس لما في الأدلة العقلية من فتح باب الشبهات .

وسنسلك في هذا المختصر الطريقين حتى يكون أمام المستدل طريقان كل منهما يوصله إلى غرضه ، فله أن يسلكهما ، وله أن يختار واحداً منهما حسب استعداده .

(١) الدليل العقلي عند المناطقة يقسم إلى برهان وجدل ، وخطابة ، وشعر ، وسفطة ، فالبرهان هو الدليل الذي تركيب من مقدمات يقينية ، والجدل هو الدليل الذي تركيب من مقدمات ظنية ، راجع كتاب القطب على الشمسية في المنطق ص ١٦٦ طبعة الحلبي ، والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص ١٨٦ .
(٢) أي دليل إقناعي ، لأن مقدماته ليست يقينية ، بل تختمل أكثر من معنى ، فهي الدليل إقناعي .

الأدلة العقلية

ذكر علماء الكلام لإثبات وجود الصانع عدة أدلة تقتصر منها على خمسة :
وقبل الشروع نذكرك بما علمته في مبحث الجوهر والعرض من أن الممكنات تنقسم إلى جواهر وأعراض^(١) وقد عرفت معنى كل منهما وأحكامه ونذكرك أيضاً بما علمته في مبحث الدور والتسلسل^(٢) في معنهما ودليل استحالة كل منهما ، ويحتمل إذا اشتمل دليل على أي شيء من هذا الذي علمته بحال غلمك به على ما تقدم فلا حاجة لإعادة الكلام عليه .

الدليل الأول

العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث النتيجة العالم لابد له من محدث^(٣) .

وحيث إن الصغرى قد تضمنت حدوث الجواهر والأعراض وهو نظري وجب إثباته حتى تكون الصغرى مسلمة .

لذلك نسوق إليك قياساً اقترانياً قائلاً الجواهر ملازمة للأعراض الحادثة ، وكل ملازم للأعراض الحادثة حادث ، وتسليم صغرى هذا الدليل موقوف على أمور :

الأول إثبات أعراض زائدة على الجواهر ، وهذا ضروري لا يحتاج إلى دليل ، إذ ما من عاقل إلا وهو يشعر بأن في ذاته أموراً زائدة عليها كاللون والحركة .

والثاني إثبات ملازمة الجواهر للأعراض ، ودليل هذا المشاهدة ، فإننا لم نشاهد جرماً منفكاً عن عرض كما لا نعقل جسماً خالياً عن حركة وسكون ، أو بياض وسواد ، ونحوهما :

(١) راجع ص ١٦٧ وما بعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب .
(٢) راجع ص ١٦٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب .
(٣) انظر شرح المواقف ، الموقف الخامس ج ٨ ص ٢٢ وأيضاً شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٢ وما بعدها والطوالع للنقاضي البقاي ص ٣٢١ .

الثالث إثبات حدوث الأعراض الزائدة ودليله أننا نشاهد طرور الحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، وهذا التغير علامة الحدوث ، ولا يقال يجوز على ذلك أن العرض الذي طرأ وهو الحركة مثلاً أن يكون قبل طروره قائماً بنفسه^(١) ، أو انتقل إلى هذا الجوهر من جوهر آخر كان قائماً به ، أو كان كائناً في ذلك الجوهر ثم ظهر ، وعلى ذلك لا يسلم لك حدوث الأعراض فتكون قديمة ، لأننا نقول إن احتمال قيامه بنفسه باطل لأنه يلزم عليه قلب حقيقة العرض ، إذ حقيقته ما قام بغيره ، فلو قام بنفسه لكان جوهرًا لا عرضاً ، وأما احتمال انتقاله من جوهر إلى جوهر فهو باطل أيضاً ، لما تقدم في مبحث أحكام العرض^(٢) ، وأما احتمال كونه ثم ظهوره فهو باطل أيضاً ، لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد ، فإن الجوهر إذا تحرك مثلاً بعد أن كان ساكناً ، وفرضنا أن السكون كامن فيه زمن حركته فقد اجتمع فيه الحركة والسكون .

والى هنا سلمت المقدمة الصغرى القائلة بالجواهر ملازمة للأعراض الحادثة . أما الكبرى وهي كل ملازم للأعراض الحادثة حادث فثبوت صحتها ظاهر ، لأن ملازم الأعراض الحادثة لا يصح أن يسبقها ، إذ لو سبقها لانفتت الملازمة ، وإذا لم يصح أن يسبقها يكون حادثاً مثلها .

ولو قال قائل إني أسلم لكم أن الجواهر حيث كانت ملازمة للأعراض فلا تسبقها ، ولكن كونها حادثة غير مسلم ، لأن حدوثها إنما يسلم إذا كانت الأعراض الحادثة التي لازمت الجواهر لها مبدأ يفتح عددها وليس هذا بمسلم ، لم لا يجوز أن تكون تلك الأعراض الحادثة لا مبدأ لها ، وما من حادث إلا وقبله

(١) هذا الفرض محال لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وإنما يقوم بغيره راجع من ١٨٥ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) ذلك أن من أحكام العرض أن الأعراض لا تنتقل من جوهر إلى جوهر ، لأن كل واحد منهما يلزمه القيام بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره راجع من ١٨٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

حادث مثله ، وهكذا لا إلى أول ، فتكون الجواهر قديمة ونوع الأعراض الذي لا تنفك عنه الجواهر قديم ، والحادث هو شخص العرض ، وينفك ذلك بأنه لو سلم لزم التسلسل وهو باطل .

وهذا البيان سلمت المقدمة الصغرى من الدليل القائلة العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وأما المقدمة الكبرى القائلة وكل حادث لا بد له من محدث فمن العلماء من^(١) قال إنها ضرورية حتى قال الفخر الرازي إن العلم بها مركز في فطرة طبائع الصبيان فإنك إذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك ، وقلت له إن هذه اللطمة حصلت من غير فاعل لا يصدقك ، ومن العلماء من قال إنها نظرية ، واستدل عليها بأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون الوجود مساوياً^(٢) للعدم ، راجحاً عليه بلا سبب ، وهو محال ، وتقدم لك في بحث العلة وفي أحكام الممكن أنه لا يمكن تحقق الوجود أو العدم للممكن إلا^(٣) المرجح .

وبعد ذلك البيان ظهر لك إنتاج الدليل المذكور للمدعى ، وهو أن العالم بجميع أجزائه محتاج إلى محدث ، وهذا الدليل ملاحظ فيه أن علة احتياج الممكن إلى الصانع هي الحدوث .

الدليل الثاني لو تحقق موجود لوجد الواجب ، لكن الموجود قد تحقق^(٤) ، النتيجة الواجب موجود ، وإنما كانت النتيجة ما ذكر لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، ثم إن المحتاج للإثبات في هذا الدليل هو الملازمة ، وأما المتقدم فهو ثابت بالمشاهدة . ودليل الملازمة أن ذلك الموجود إن كان واجباً فقد تم المطلوب ،

(١) راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٨ الطبعة الأمينية .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٢ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٢٢ دار الطباعة المعاصرة .

(٣) راجع من ١٢٧ وما بعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٤) راجع شرح المواقف وشرح المقاصد الصفحات السابقة نفسها .

وإن كان ممكناً فلا بد له من سبب ، وذلك السبب إن كان واجباً فقد تم المطلوب ، وإن كان ممكناً فلا يخلو عن واحد من أمور ثلاثة ، إما أن ينتهي إلى واجب ، وإما أن يدور أو يتسلسل ، وكل من الدور والتسلسل محال ، للأدلة السابقة فتعين الثالث وهو أن السبب واجب ، وهو المطلوب .

الدليل الثالث لو وجد حادث لوجد الواجب ، لكن الحادث قد وجد ، النتيجة الواجب موجود . أما المقدم فهو ثابت بالملاحظة ، وأما الملازمة فدليلها أن الحادث لا بد في وجوده من سبب فذلك السبب إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فلا بد له من سبب ، فإن انتهى إلى واجب ، فقد تم المطلوب ، وإن تسلسل لا إلى نهاية فتلك السلسلة لا يخلو حالها ، إما أن تكون ممكنة قبل هذا الآن أولاً ، فإن كانت ممكنة يلزم الرجحان بلا مرجح ، لأن الممكن إن وجد كان وجوده لسبب خارج^(١) عنه ، وإن لم تكن ممكنة بأن كانت مستحيلة يلزم حدوث المتبع وهو محال^(٢) .

الدليل الرابع جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ، النتيجة جملة الممكنات محتاجة إلى سبب يعطيها الوجود . ثم ننظر بعد ذلك في هذا السبب ، فنقول ذلك السبب إما أن يكون عين الجملة ، وإما أن يكون جزءاً ، وإما أن يكون خارجاً^(٣) عنها ، لا جائز أن يكون عينها لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال بداهة ، ولا جائز أن يكون جزءاً لاستلزامه أن يكون الشيء سبباً لنفسه ، ولما سبق إن لم يكن هو الأول ولنفسه إن فرض الأول ، وهو محال ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة

(١) راجع في ذلك أحكام الممكن في الجزء الأول من هذا الكتاب ، وراجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٤ . طبعة دار إحياء العلوم بيروت .
(٢) لأن المتبع يستحيل حدوثه ، إذ أنه واجب العدم فلا يوجد .
(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٥ الطبعة السابقة .
ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ الطبعة السابقة .

الممكنات ، وليس وراء جملة الممكنات إلا المستحيل ، والواجب ، والمستحيل فاقد الوجود ، فلا يعطيه لغيره ، فتعين أن للممكنات الموجودة موجداً هو واجب الوجود .

الدليل الخامس الممكنات الموجودة متصفة بوجود فذلك الوجود^(١) إما أن يكون مصدره ماهية الممكنات أو سواها ، والأول باطل ، لما عرف من أن الممكن لا وجود له ، ولا عدم له من ذاته ، فتعين أن يكون مصدره سواها وهو الواجب بالضرورة ، وهذه الأدلة الأربعة ملاحظ فيها أن علة الحاجة هي الإمكان ، ما عدا الدليل الثاني ، فإن الملاحظ فيه جهة الحدوث .

الأدلة الكونية

إذا نظر الإنسان إلى أي كائن من الكائنات ، وأدرك شيئاً من خواصه ومزاياه ، والكيفية التي تكون عليها ، لا يسعه إلا أن يعتقد أن لها موجداً حكيماً ، مختاراً في تصرفه ، قديماً ، متزهاً عن كل نقص .

وق كل شيء له آية تدل على أنه موجد وإيضاح ما ذكر أسرد لك عدة أمور من الكائنات التي تشاهدها ببصرك ، مع بيان شيء من منافعها ومزاياها :
الحيوان ، النبات ، الهواء ، الرياح ، السحاب ، المطر ، الرعد ، البرق ، الأرض وما فيها من الجبال والبحار .

الحيوان

إذا نظرت إلى العالم الحيواني في مبدأ إنشائه ، ونظرت إلى كيفية تكونه لكفاك في الجزم بأن له قاعلاً مختاراً ، واجب الوجود ، حكيماً في صنعه وتدييره ، بيان

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ الطبعة السابقة ، وشرح الطوايع للقاضي البضاوي ص ٢٢١ .

ذلك أن الحيوان إذا تناول الطعام وسلمه لآلة فمه ، سحقته ، ومزج باللعاب ليساعد على الهضم ، ثم دفعه إلى معدته وأمعائه ، ليحصل له تمام الهضم ، بسبب الحرارة والعصارات المفرزة ، ومتى تم الهضم تستخلص المادة الغذائية ، وتنقل إلى أعضاء سوى المعدة والأمعاء ، فتؤدي هذه الأعضاء وظيفتها ، فينشأ عن ذلك تطور هذه المادة الغذائية إلى أطوار مختلفة ، حتى تلبس صورة الدم ، فعند ذلك تحصل الدورة الدموية المنظمة لهذا الدم مما علق به ، وحينئذ يتوزع ذلك الدم على جسد الحيوان ، فيصل إلى كل عضو حصته ، وتلبس حصته من هذه الحصص صورة من الحيوان ، ومتى حصل التلقيح لبست صورة غلقية ، ثم مضغية ، ثم أخذت تتصور وتشكل وتنمو أعضاؤها إلى أن يكمل تكوينها . وتصير كالحیوان الذي حصلت داخل بيته تلك الأطوار ، وحصلت فيها الحياة الحيوانية الحساسة ، فصارت حيواناً طبق أصله ، بصيراً ، شاماً ذائقاً ، لامباً ثم ينفصل من أصله ، ويأخذ في السعى على رزقه حسب نوعه ، وقد تنمو فيه قوة الإدراك على قدر ما يحتاج إليه في تدبير معيشته ، وقد تزيد على ذلك بمراتب حتى يصير ذلك الحيوان عقلاً ، عالماً حكيماً ، مدققاً ، يحول فكره في كل شيء .

لا شك أن الناظر لذلك المصنوع الذي اشترك مع النبات في بعض الخواص ، كالنمو والاعتناء ، وقد تولد في الأصل من الماء والطين ، ووصل إلى ذلك الكمال ، الذي خص به من بين سائر الأجسام ، وتباينت أنواعه ، وأفراده ، يجزم بأن له صانعاً ، حكيماً ، مختاراً ، يخص من شاء بما شاء ، وليس من جنس الحوادث .

كذلك إذا نظرت إلى أنواع ذلك الحيوان تراه قد تنوع إلى أنواع مختلفة فمن حيث ضخامة جسمه ، وعدم ضخامته ، ترى نوعاً منه قد بلغ غاية عظيمة في الضخامة ، كالقيل ، ونوعاً قد بلغ في الصغر حداً ، حتى صار لا يرى إلا بالآلات المعظمة مثل الميكروسكوبات ، ومع كون هذا النوع قد وصل في الصغر إلى هذا الحد فله أعضاء مختلفة ، كباقي الحيوانات ، وله معرفة بطرق المعاش ،

وميل إلى ما يلائم ، وتقرر عما يضر ، وذكاء يتقى به الأخطار .

ومن حيث التعمير في الدنيا يتنوع أيضاً ، فمنه ما يعيش كثيراً مثل السلحفاة ، فقد قال عنها الإحصائيون إنها تعيش مائتين وعشرين سنة ، والنسر الذهبي يعيش مائتي سنة ، والقيل أكثر من مائة سنة ، والفارس يعيش غالباً ثلاثين سنة ، وهكذا لكل حيوان عمر محدود خاص به ، لا يمكن للعقل أن يقطع بعلة ذلك التخصيص ، ولم يكن ذلك منوطاً بمسكن ، أو معيشة ، أو كبر جسم ، أو صغره .

ومن حيث تناوله الغذاء ترى أن نوعاً منه يتناوله بيديه كالإنسان ، ونوعاً يتناوله بفمه كالبق والغنم والحيل ، ونوعاً يتناوله بمنقاره كالطيور ، ونوعاً يتناوله بأنفه كالقيل ، ونوعاً يتناوله بلسانه كالخرباء ، فإنها تمد لسانها الطويل بمادة لزجة تحطف به الذباب وأمثاله من الهواء .

كذلك إذا نظرت إليه من جهة ظاهر جسمه وجدت منه ما يكسي جسده بالريش ، الذي يحفظه من الحر والبرد ، ويعينه على الطيران ، ومنه ما هو مكسو بالصوف ، أو الشعر ، أو الوبر ، أو العظم ، كالسلحفاة ، ومنه ما ليس عليه إلا الجلد والبشرة ، كذلك تراه قد اختلفت أنواعه من حيث اختلاف هيأته وأشكاله وكيفية تحصيل رزقه ، وكيفية تناول الطعام ، ومن حيث اختلاف ألوانه ، ومن حيث تفاوت أصواته ، فمنها المطرب ومنها المنكر .

فإذا أضفت إلى هذا الذي علمته من وجوه الاختلاف في الحيوان ما فيه من التركيب العجيب ، وتكون الأعضاء ، أو الحواس الظاهرة والباطنة ، ووظيفة كل عضو منها ، ودقائق صنعها ، وانطوائها على الفوائد الجملة ، والمصالح التي بنيت على الحكمة أدركت أن ذلك التخصيص لا يتأتى أن يكون اتفاقاً ، بل لابد أن يكون بمنع فاعل حكيم ، مختار ، ليس من جنس الحوادث .

النبات

النبات يتكون بسبب وضع الحبة أو النواة في الأرض الرطبة ، وذلك أن الحبة أو النواة إذا وضعت في الأرض الرطبة ، ومضت مدة عليها ظهر في الحبة أو النواة من أعلاها شق ، ومن أسفلها شق ، فالشق الأعلى يخرج منه جزء هو الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، والشق الأسفل يخرج منه جزء آخر هو الشجرة الهابطة في الأرض ، وهي المسماة بعروق الشجرة .

إذا أمنت النظر قليلاً في ذلك التكون ، الذي حصل لظهرت لك عجائب يحار في إدراكها العقول .

أولاً : أن الحب إذا وقع في الأرض الرطبة واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي أنه يتعفن ويفسد .

ثانياً : أن الحبة إذا وقعت في الأرض الرطبة انتفخت ، وترتب على ذلك الانتفاخ عادة التفتح ، والانحلال ، من كل الجوانب ، ومع ذلك تراها لا تنشق إلا من الأعلى والأسفل .

ثالثاً : أن النوى مع ما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس ينفلق إذا وقع في الأرض الرطبة ، وانفلاقه يكون من نقرة صغيرة على ظهر النواة ، فتصير النواة نصفين ، يخرج من أحدهما الجزء الصاعد ، ومن الآخر الجزء الهابط .

رابعاً : طبيعة تلك الحبة أو النواة التي تولدت منها الشجرة واحدة ، وتأثير الطبائع والأخلاق والكواكب فيها واحد ، ومع هذا يخرج شجرتان إحداهما خفيف صاعد ، والأخرى ثقل هابط ، مع اتحاد الطبيعة ، والماء ، والهواء ، والتربة .

خامساً : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب ، لا تغد المسلة القوية فيه ، ومع هذا فإننا نشاهد أطراف تلك العروق في غاية الدقة ، كأنها مياه منعقدة ، بحيث لو دعكها الإنسان بأصبعه يادنى قوة لصارت كالماء ، ثم إنها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الأرض الصلبة .

سادساً : أنه يتكون في تلك النواة أو الحبة شجرة ، فيها طبائع مختلفة ، قشرها له طبيعة خاصة ، وجرمها المستور بذلك القشر له طبيعة خاصة ، يصلح لما لا يصلح له القشر ، كذلك يقال في الأوراق والأزهار والثمار .

سابعاً : أنك تجد أحوال الفواكه مختلفة ، فبعضها يكون اللب في الداخل ، والقشرة في الخارج مثل اللوز ، وبعضها يكون بالعكس مثل المشمش ، والخوخ كذلك تبين أنواع النباتات ، مع اتحاد التربة وجميع لوازم النمو ، فمنها أنواع كثيرة لا تحس بشيء ، فالتحقت بالجماد ، ومنها ما يحس فالتحق بالحيوان ، كالنوع المسمى بالسنت الحساس ، الذي إذا لمس وحرك ، أحس وانضمت ورفاته على عصار يغري الذباب ، فيسقط عليها ، فإذا أحست به انطبقت عليه ولا تتركه حتى تمتص رطوبته ، ثم تتركه ميتاً لم يبق منه سوى القشر ، ويسمى آكل الحشرات .

هذه التباينات في الأنواع ، والخواص ، والأثمار ، وعدمه ، والطبائع ، مع اتحاد التربة والماء ، والهواء ، والتكوين ، على خلاف ما تقتضيه الطبيعة ، ويقضى به العقل في يادى النظر ، دليل على أن ذلك الحاصل ليس حصوله اتفاقاً ، ولا اقتضته طبيعة ، بل هو بفعل فاعل حكيم ، مختار ، قال تعالى ﴿ وفي الأرض قطعاً متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾

الكواكب

ذكر علماء الهيئة أن أفراد الكواكب قد تباينت في الأوصاف من جهات متعددة ، فبعضها كبير ، وبعضها صغير ، بالنسبة إلى ذلك الكبير . أنظر ما قالوه في جرم الشمس والأرض ، ومنها القريب منا ومنها البعيد ، ومنها بطيء السير ومنها سريعه ، حتى قيل إن المشتري يسير ثلاثين ألف ميل في الساعة ،

ومنها ما نوره أصلي كالشمس ، ومنها ما نوره مكتسب كالقمر ، ومنها ما فيه حرارة كالشمس ، ومنها ما لا حرارة فيه كالقمر ، ومنها الشمالي ، ومنها الجنوبي ، ومنها المتوسط .

وهي قائمة في الفضاء سائرة في أبراجها ومنازلها بغاية الضبط ، والإحكام ، بحركات مختلفة ، ودورات متنوعة ، تضبط بها الأوقات ، ويُعلم منها السنين والأشهر ، والأيام والساعات ، وتمتاز الفصول بترتيب تحار فيه العقول .

أضف إلى ذلك ما يعود على الحيوان والنبات والمعادن من المنافع بواسطة هذه الكواكب .

لا شك أن تخصيص كل فرد من أفراد هذه الكواكب بما اختص به مع التساوي في الجسمية ، وأمور أخرى ، دليل قاطع على أنه لابد لذلك التخصيص من مخصص ، مختار ، عالم بالحكم والمصالح ، المترتبة على وجود كل فرد بوصفه الخاص به .

الهواء والرياح

الفرق بين الريح والهواء إنما هو بالتحرك وعدمه ، فإن كان متحركاً سمي ريحاً ، وإلا سمي هواء ، وبسبب التحرك تنوعت الريح إلى أنواع متعددة ، واختص كل منها بمزايا ، ومنافع ، فعنها الجنوبي ، ومنها الشمالي ، ومنها الشرقي ، ومنها الغربي ، ومنها الحار ، ومنها البارد ، ومنها الشديد ، ومنها الضعيف ، ومنها البطيء في سيره ومنها الضعيف ، ومنها الزويع ، وهي الريح التي تدور حول نفسها شبه منارة هذه الريح التي تنوعت إلى تلك الأنواع قد قامت بمنافع سكان الأرض فتسوق السحاب إلى مواقع مطره ، وتلقيح الأنهار بنقل مادة التلقيح من أعضاء التذكير إلى أعضاء التأنيث ، وتلطف الحرارة وتسوق السفن في البحار .

نظرة واحدة إلى ذلك التنوع ، وتخصيص كل نوع بمزية ، وفائدة تعود على

المصنوعات ، أو ضرر يترتب على ذلك النوع ، قد دل دلالة واضحة على أن ذلك بصنع فاعل ، مختار حكيم .

أما الهواء ففائدته تعود على كل نام ، نباتاً كان أو حيواناً ، ولولاه لما نما النبات ولا عاش الحيوان .

السحاب والمطر والرعد والبرق

الذي يعيننا في هذا الموضوع هو التعريف بأن وجود هذه الأشياء مرتباً عليها منافع للناس ، وثمرات للعالم ، يدل على أن لها موجداً حكيماً مختاراً في فعله يفعل ما يشاء ويختار .

أما النظر إلى ما وراء ذلك ، ومعرفة ما تكونت منه وما نشأت عنه ، فلا يعيننا في هذا المقام ، لأن مقصودنا ليس متوقفاً عليه ، لهذا نضرب صفحاً عن بيان الخلاف الواقع بين علماء الإسلام ، وغيرهم في بيان ماهية هذه الأشياء ، وما تكونت منه ، وتسير في طريقنا ، فنقول إذا نظرت إلى السحاب تراه يسير بين السماء والأرض ، بدون احتياجه إلى شيء ، يرتكز عليه ، لا ينزل إلى الأرض ولا يتكشف ، مع أن طبع السحاب لا يخلو عن واحد من الأمرين . إما النزول إلى الأرض وإما الانكشاف ، لأنه لو كان خفيفاً لطيفاً ينبغي أن يصعد وينكشف ، ولو كان كثيفاً ينبغي أن ينزل إلى الأرض ، كذلك تراه لا يلوم بل يوجد بمقدار مخصوص ، لأنه لو دام عظم ضرره من حيث إنه يستر ضوء الشمس ، ويكثر الأمطار ، ولو انقطع عظم ضرره ، لأنه يقتضي القحط .

فوجوده على هذا النحو ، وفي بعض الأحوال دون البعض ، دليل على أنه خالقاً مديراً مختاراً قادراً على ما يريد .

أنظر إلى الأمطار ترى القطرات التي تنزل إلى الأرض ، تارة تكون كبيرة وتارة تكون صغيرة ، وتارة تكون قريبة من بعضها ، وتارة تكون بعيدة عن بعضها ، كل

هذا التفاوت يقع مع أن طبيعة الأرض التي يتزل إليها المطر واحدة ، وطبيعة الشمس المسخنة واحدة .

وأما الرعد والبرق فقد ترتب على وجودهما فوائد كثيرة ، منها تحليل مياه السحاب ، بسبب حرارة النور وحركته وحركات الرعد ، مع ما فيها من استدلال سكان البوادي على مواقع سقوط المطر فوجودهما وترتب هذه الفوائد عليها بخصوصها لأبد له من مخصص مختار في تصرفه .

الأرض وما فيها من الجبال والبحار

الأرض بحسب طبيعتها قد اشتملت على قسمين : ماء وبابس .

أما الماء فهو المحيطات والبحار ، ومساحتها تبلغ ثلاثة أرباع سطح الأرض ، وهي مسكن الأمم المائية ، ومصدر الجواهر البحرية ، وتلك الأمم التي تسكنه أنواع مختلفة ، كبار وصغار ، تنمو وتسكن في أماكن مخصوصة ، حسب أجناسها ، وقد خصت تلك المحيطات بالمد والجزر ، والتيارات السطحية والسفلية ، والأمواج التي كالجبال ، وبالملاحة اللازمة لمائها ، التي لولاها لأتت الماء ، فأهلك الحرث والنسل ، كما سخرت للبشر ، فيركب الفلك التي تجرى فيها ويخوض لجتها .

وأما الجزء اليابس وهو ربع سطح الأرض ، فمنه جبال ومنه أودية ، وسهول وكهوف ، ومعادن ، وكل نوع من هذه الأنواع مع كونه أرضاً وبابساً خص بمزايا لم توجد في الآخر .

أنظر إلى الجبال فهي مسكن الوحوش والطيور ، ومنبت الأشجار الشائخة التي هي مادة الأخشاب ، والوقود ، وهي الحافظة للبقاع المسكونة من الرياح الحارة والباردة ، ومع هذا فمنها ذو المنظر البهيج والنبات ، ومنها الأجرد الذي لا يصلح إلا مادة لبناء الدور والحصون .

إنظر إلى الأودية : فمنها ما يخيل إليك أنه جنة نعيم ، كالبساتين التي جمعت

أنواع الفواكه ، والمشمومات ، والمناظر الجميلة ، ومنها ما هو كندار الجحيم ، مثل وادي الموت الكائن قرب « جاما » ، فإنه واد بطنه رمضاء محمومة ، وقفر لا نبات به ، ولا حيوان فيه ، فلا يحله طائر ، ولا تدب فيه دابة ، ولا يكمن فيه وحش ، إلا ومعالجه الموت ، ولا يرى فيها إلا الرمم البالية ، من عظام الحيوانات وهوالك الحشرات .

أنظر إلى الكهوف ترى بعضها حصناً ، تأوي إليه الحيوانات وتتحصن به ، مثل الكهوف التي تسخن في الشتاء ، فإنه يأوي إليها من الحيوانات ما لا يقوى على برد الشتاء ، وترى بعضها كهف موت لا يدخله حيوان إلا مات في الحال ، لأنها متففس جبل ناري ، قد حمد ، وبقي من متففسه هو إلى سأم يقتل من يستشفه .

أما السهول : وهي المواضع الصالحة للزراعة فهي متوسطة بين الصلابة والرخاوة ، لأنها لو كانت صلبة لا تصلح للزراعة ، ولو كانت رخوة لغاضت فيها أقدام الحيوانات ، وهي مع ذلك متنوعة التربة ، يناسب كل جزء منها نباتاً لا ينبت فيها سواه .

وأما المعادن المتولدة في أحشاء الأرض ، فهي متباينة الأنواع مختلفة الخواص صالحة لمنافع سكان الأرض منها الجامد ومنها السائل ، ومنها قابل للدويان ، وغير قابلة ، ومنها ذو اللون الأحمر ، والأصفر ، والأبيض ، وغير ذلك ، تأمل أيها الناظر قليلاً في جعل معظم أجزاء الأرض ماء ، والقليل يابساً ، وتخصيص الماء بتلك الخواص التي سمعتها ، وتنوع اليابس من الأرض إلى جبال مختلفة الخواص ، والمناظر والمزايا ، وإلى أودية ، بعضها دار نعيم ، وبعضها دار جحيم ، وإلى كهوف بعضها حصون ، وبعضها نميت ، وإلى سهول تنبت أنواعاً متعددة ، كذلك إلى المعادن التي اشتمل عليها بطن الأرض من ذهب ، وفضة ، ونحاس ، وحديد ، وغير ذلك ، وما خص به كل نوع من المزايا [والكل أرض] . علم أن لها موجوداً ، مختاراً في عمله ، ليس من جنس المخلوقات ، وإلى هنا انتهى الكلام

على الأدلة العقلية والكونية الدالة على وجود إله مختار حكيم قديم .

هذه الأدلة العقلية والكونية أنتجت أن للعالم صانعاً مختاراً في إيجاده ، كَوْن ذلك العالم على هذا الوجه المشاهد ، بدون اضطرار ، ولا إيجاب [أما كون ذلك الصانع يسمى بلفظ الجلالة أو بأى اسم من أسمائه الحسنى فهذا طريقه الشرع ليس إلا] ، فليس العالم موجوداً بالعلة ، ولا بالطبيعة .

والفرق بين الفاعل بالاختيار ، والفاعل بالطبع ، والفاعل بالعلة أن الفاعل بالاختيار هو الذى يصح منه الفعل والترك ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وأما الفاعل بالطبع فهو الذى ينشأ الفعل عنه بطبعه ، وحقيقته من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه ، مع التوقف على وجود شرط ، وانتفاء مانع كتأثير النار في غيرها ، فإنه موقوف على وجود شرط ، وهو المماسه ، وانتفاء مانع ، وهو رطوبة الجسم ، ولا إرادة للنار ، ولا اختيار ، (١) بلا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الإصبع مع حركة الحاتم ، ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها ، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبووعها ، لأنه قد يتخلف الشرط أو يوجد المانع .

وقد نسب بعض الكتابيين للحكماء القول بأن العالم موجود ، بالعلة ، أو الطبيعة ، فينبغي أن نلم بطرف منه ، لأجل أن ييسر الرد عليه وإليك البيان حسب ما نقله بعض الكتابيين :

زعمت الحكماء أن العالم موجود بالعلة أو بالطبيعة ، وبعد ذلك اختلفوا في كيفية تكون العالم ، فذهب المتقدمون منهم إلى أن الإله المعبود بحق لما كان واحداً

(١) مكدداً في المطبوعة ويبدو أن الكلام فيه نفس واضح ، وهو : وأما الفاعل بالعلة فهو الذى ينشأ عنه الفعل بدون اختيار ، ولا يتوقف فعله على وجود شرط ، ولا على انتفاء مانع ، بل يوجد عنه الفعل بالإيجاب ، لأنه علة تامة توجب معلولها ، والمثال الذى ذكره حركة الإصبع وحركة الحاتم ، يدل على ذلك ، فإن حركة الحاتم ترتبت على حركة الإصبع بدون اختيار منه .

من كل الوجوه ، لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول بطريق التعليل ، ولهذا العقل جهات ثلاث : وجوبه بالغير ، ووجوده من المبدأ الأول ، وإمكانه في ذاته ، فبالاعتبار الأول صدر عنه نفس الفلك ، وبالاعتبار الثانى صدر عنه العقل الثانى ، وبالاعتبار الثالث صدر عنه الفلك وهكذا إلى أن صدر عنه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

وقد تقدم في بحث العلة إبطال ما استند^(١) إليه هذا الفريق على فرض تسليمه وإقامة الأدلة المثبتة أن الله متصرف بالاختيار .

وذهبت الطائفة الأخرى من الفلاسفة إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات ، وإن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس ، لا يتناول شيئاً وراءه ، وعرفت هذه الطائفة بالماديين .

وقد تفرقوا شيعاً في كيفية تَكُون العالم ، والجدير بالاعتبار والرد عليه ما رجع إليه المتأخرون من الماديين ، وإلى سائين تلك الشبه التى دعته للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية ، من وجود إله ، مختار في تصرفه ، ثم أبين ملهيم في كيفية تَكُون العالم على ذلك الشكل الذى نشاهده .

شبه الماديين

شبه الماديين التى دعته للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية من وجود إله ، واجب الوجود ، مخالف للعالم ، في أوصافه ، موجد للعالم من العدم ، مختار في تصرفه ثلاثة :

الأولى : قالوا لا يمكن أن تتصور عقولنا موجوداً ليس من جنس العالم ، ولا مجرداً عن خواصه ، وحيث إن العقل لا يمكنه أن يتصور موجوداً مخالفاً للعالم ، في

(١) راجع ص ١٥١ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

جسميته ، وتشخصه ، وجميع خواصه ، فلا يمكن أن يصدق بوجوده لأن الحكم فرع التصور .

الشبهة الثانية : قالوا لا يمكن أن نتصور عقولنا وجود شيء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، فقولكم : إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

الشبهة الثالثة : خلو كثير من الكائنات عن حكمة ومصلحة في وجوده ، وهذا علامة كون وجود هذه الأشياء ليس بطريق الاختيار ، بل جاء بطريق الضرورة ، وغيره يحمل عليه ، فقولكم إن هذه الكائنات وجدت بطريق الاختيار غير مسلم ، بل طريقها الضرورة .

هذه هي الشبهة التي تقلت عن هذه الطائفة وأطلعت عليها ، وقد بشوا على هذه الشبهة العدول عن الاعتقاد بوجود إله منفرد ، مختار في تصرفاته ، والمضير إلى معتقد اختاروه مذهباً لهم نذكره على طريق الأجمال .

مذهب الماديين في تكوّن العالم وأصله

أصل هذا العالم علوياً وسفلياً أمران : المادة وحركتها ، وهما قديمان متلازمان من الأزل ، لا يتصور انفكاك أحدهما عن الأخرى ، والمادة هي الجواهر الفردة الصغيرة جداً ، المنتشرة في الخلاء ، والحركة هي حركة الجواهر الفردة .

وقالوا : إن هذه الكائنات وتلك الصور ترتب على المادة وحركتها من قبيل ترتب المعلول على علته ، فليس للمادة وحركتها إدراك ، ولا قصد في تكوين شيء منها ، وكيفية تكوين ذلك العالم على الحال الذي نشاهده أو نعلمه ، أن أجزاء المادة تجتمع على كيفية مخصوصة ، وبواسطة ذلك التجمع على تلك الكيفية ، وجدت أجسام صغيرة ، ثم إن هذه الأجسام الصغيرة تجتمع على بعضها بناموس الجاذبية ، فتكوّن كرة ، ودارت تلك الكرة على محورها ، والتفت بمقتضى نواميس أخرى ، وكانت تلك الكرة هي الشمس . واستمرت

تلك الكرة في دوراتها ، فانفصل عنها بمقتضى هذه الدورات بقية الكواكب ، ومن جملة الكواكب التي انفصلت عنها أرضنا ، التي نحن عليها ، وبعد أن انفصلت الأرض دارت على محورها مدة من الزمان ، وبواسطة تلك الدورات أخذت تبرد قشرها ، وتتكون طبقاتها ، وتتولد المعادن والحيوانات والنباتات ، هذا مذهبهم في أصل العالم وكيفية تكونه على طريق الإجمال .

إبطال شبه الماديين

تتلخص الشبهة الأولى في أن العقل لا يمكن أن يتصور موجوداً ليس من جنس المخلوقات ، فلا يكون جسماً ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا أخذاً قلداً من الفراغ ، وحيث لا يمكن تصور موجود بهذه الصفة فلا يمكن التصديق بوجوده ، لأن التصديق بالوجود فرع التصور .

ولرد هذه الشبهة نقول : قد اتفقتم معنا على أن تكون العالم سواء كان علوياً أو سفلياً على هذه الصورة التي نشاهدها حدث بعد أن لم يكن ، ولا أظنكم تخالفوننا في أن ذلك العالم بلغ من العظمة والصنع الغريب والإتقان والإحكام حداً يعجز أكبر مفكر وصانع مخلوق عن أن يصنع مثله ، ولا شك أن العقل يجزم بأن اتقان الأثر يدل على عظمة المؤثر ، والمبدع ، ألا ترى إلى ما يشاهد من الآثار العظيمة الباقية من زمن الأمم الغابرة ، فهو من الأدلة على رقي تلك الأمم ، وتقدمها في العلوم والصنائع ، كما أنك إذا شاهدت آلة متقنة الصنع فإنك تستدل بجودة صنعتها على أن صانعها محكم لصنعه ، متقن لعمله .

إلى جانب هذا أنظر إلى منزلة الإنسان من حيث الإدراك تجد أنك لو قارنت بين ما يبهره وما يعلمه ، وسلكت طريق الإنصاف لكنت نسبة المعلوم إلى المجهول كنقطة ماء من بحر ، أو ذرة من رمال بر ، وللو نظرت إلى الأشياء التي دخلت تحت دائرة معلوماته ، تجده يجهل كثيراً من مباحثها ، يعد أعمال فكره وكثرة بحثه ، أنظر إلى المؤلفين للكتب الذين لم يقدموا على التأليف عادة في أي فن من الفنون إلا بعد تمكنهم ووثوقهم من أنفسهم في هذا الفن ، تراهم قد وقفوا

أمام بعض المباحث ، وقفت أفكارهم واعترفوا بالعجز والتقصير .

أنظر إلى المجتهدين المشهود لهم بقوة الفكر وبعد النظر وحصول كل مجتهد على كل ما يؤمله للبحث في فنه ، تجد الخلاف بينهم قائماً في مواضع كثيرة بل تجد التوقف منهم والاعتراف بالعجز .

أنظر إلى الفلاسفة تجد الطائفة المتأخرة تفند قول الطائفة المتقدمة ، وتصف علوهم بأنها حديث خرافة .

أنظر إلى حاسة السمع ، والبصر والشم ، والذوق واللمس ، فإننا نعتقد أن كل حاسة تدرك ما هو من خواصها .

ولكن كيفية الإدراك لا نعلمها علماً يقينياً ، وأظن أن سرد هذه الجزئيات كاف في بيان مقدار جهل الإنسان بحقائق كثيرة ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً . فهل بعد إدراك عظم هذه المخلوقات ، الدال على عظمة المبدع ، وثبوت جهل الإنسان بأكثر الأشياء ، تقولون إن عقولنا لا يمكن أن تصور موجوداً ليس جسماً ، وتجعلون عدم تصور العقل دليلاً على عدم الوجود ، في حين أنكم تعترفون بأن هناك حقائق كثيرة نجعلها ، ولا يتصورها عقلنا ، ومع ذلك لا يمكنكم أن تقولوا إن عدم التصور دليل على عدم الوجود .

وفي ظني أن الذي سهل عليكم هذا ، هو قياس الغائب على الشاهد ، فلما رأيتم في الشاهد أن الموجود لا بد أن يأخذ قدراً من الفراغ ، ولا بد أن يكون جسماً أو مادة جسم ، أو صورة جسم ، قسم ذلك الغائب عليه ، ورأيتم عليه ذلك الإنكار ، ولو علمتم بقول الأكابر من رؤسائكم ما تعلقت بهذه الشبهة ، ولرجعتم عما اعتقدتم ، فقد نسب إلى الأكابر من الماديين أنهم قالوا : إن قياس الغائب على الشاهد قياس خداع ، لأنه كثيراً ما يخدع الإنسان ، ويوقعه في الغلط ، فلا يصح التحويل عليه ، وقد رأينا في الحوادث مصنوعات كثيرة قد استدلت بمجودة صنعها على أن صانعها حكيم واكتفى بهذا .

أما التطلع لما وراء ذلك ، من أن الصانع أبيض ، أو أسود ، طويل أو قصير ،

فإنه يعد من قبيل العبث المحض ، فما بالك بخالق الخلق تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وبالجملة فحيث قد ظهر لكل ناظر أن سندهم في هذه الشبهة هو قياس الغائب على الشاهد وهو دليل فاسد باعتراف أكابرهم ، فقد تجردت الشبهة عما بينها فلا يعمل عليها .

رد الشبهة الثانية

حاصل هذه الشبهة أن وجود شيء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، يعجز العقل عن تصوره ، وحيث عجز العقل عن تصوره ، فيمتنع التصديق به ، تقولكم إن العالم وجد من عدم غير مسلم .

ولرد هذه الشبهة يقال : إن الذي دعاكم إلى عدم تسليم هذه المقدمة ، هو أنكم نظرت إلى النابغين من بني الإنسان في صنائع مختلفة ، فأدركتم أن الشخص مهما ارتقى في صنعه ، ونبع في معلوماته ، لا يمكنه أن يوجد شيئاً من عدم ، ونتيجة نبوغه لا تتعدى إحكام الصنعة ، وإتقانها ، خصوصاً وأنكم لم تشاهدوا شيئاً حدث من لا شيء ، ويظهر أنه انضم إلى نظركم إلى النابغين من بني الإنسان اعتقادكم مساواة صفات الإله الخالق لصفات المخلوقين ، من جميع الوجوه ، وغفلتم عن أن مرتبة الصفة تتبع مرتبة الذات ، فحكمتم بأن كل ما استحال على العباد استحال على الإله ، والعباد لا يقدر على إيجاد شيء من لا شيء فكذلك الإله ، وهذا أيضاً من قياس الغائب على الشاهد ، وهو خطأ محض لا يصح الاعتماد عليه كما صرح بذلك أكابر الماديين .

تقولكم إن عدم تصور عقولنا وجود شيء من لا شيء يمنع من التصديق به غير مسلم ، فكثيراً ما وقف العقل حائراً أمام حقائق كثيرة ، لم يدرك كنهها ، ولم يكن عدم إدراكها دليلاً على عدم وجودها ، فكذلك عجزه عن إدراك وجود

الأشياء من العدم لا يدل على عدم الحصول ، وإنما يدل على أن عقل الإنسان مهما كمل ، ونبوغه مهما ارتقى ، فليس في الإمكان أن يحيط بكل الأشياء ، وهذا شأن المخلوق .

رد الشبهة الثالثة

حاصل هذه الشبهة أنهم قالوا إنا نشاهد أموراً كثيرة من الكائنات لا مصلحة في وجودها ، ولا حكمة تقتضيه ، وهذا يدل على أن حدوثها كان بطريق الضرورة ، لا بطريق الاختيار ، وما لم يشاهد من هذا يحمل على ما شوهد .

ولرد هذه الشبهة نقول : إن أى كائن من الكائنات لم يخل وجوده من حكمة تقتضيه ، ومصلحة ترتب على وجوده ، غاية الأمر أن بعض الحكم تدركه العقول السليمة ، والبعض يخفى عليها ، فما وصلت عقولنا إلى إدراكه فالأمر فيه ظاهر ، وما لم تصل عقولنا إلى إدراكه نجزم بأن له حكمة ، لأن كثيراً من الأشياء يدرك البعض منا حكمته ، والبعض الآخر لا يدرك ، وبعض الأشياء لا تظهر لنا حكمته اليوم ، وتظهر غداً ، وهكذا . ولا شك أن هذا يدل على أن منشأ عدم الإدراك هو قصور بعض الأفهام لا خلو الكائن عن الحكمة .

وإلى هنا انتهى رد هذه الشبهة الثلاث التى دعته إلى العلول عن الاعتقاد بوجود إله ، متفرد ، مختار ، وحيث تبين أنها باطلة لا يصلح التحويل عليها ، فقد انتفى المانع من الاعتقاد بوجود الإله المتفرد المتصف بصفات الألوهية .

بقى الكلام في النظر في معتقدهم الذى تقدم بيانه

وقد تضمن ثلاث دعاوى

الأولى أن المادة وحركتها قديمتان متلازمتان لا تنفك إحداها عن الأخرى .

الثانية أن تكون العالم على الشكل الذى نشاهده حادث .

الثالثة أن ذلك التكون حدث عن المادة وحركتها حدوث المعلول عن علته ، فالمادة وحركتها علة ، والعالم المتكون على هذا الشكل معلول .

أما الدعوى الثانية المتضمنة أن تكون العالم على هذا الشكل الذى نشاهده حدث بعد أن لم يكن ، فنقول بها ونسلمها ، وأما الدعوى الأولى المتضمنة أن المادة وحركتها قديمتان فنمنعها ونقول في ردها :

لا يخفى أن المادة لا تخلو عن ضرورة تقوم بها ، ولا يمكن أن يتصور وجود المادة خالية عن كل صورة ، كما لا يتصور وجودها غير مشجيزة ، وحيث كانت لها صورة ، فلا بد أن تكون هذه الصورة حادثة ، لأنه يطرأ عليها الانحلال وتخلقها الصورة التى تلبسها المادة عند تكون جسم منها ، وكل ما يطرأ عليه الانحلال يستحيل عليه القدم ، وإذا كانت تلك الصور حادثة وجب أن تكون المادة حادثة ، لأنها لو كانت قديمة لترتب على قدمها وجود حوادث لا أول لها ، وهى الصور التى تلبسها ، وهذا باطل للدليل بطلان التسلسل المتقدم . وإذا كانت المادة حادثة ، فلا بد لها من محدث ، واجب الوجود لذاته ، كما تقدم في مبحث دليل الوجود .

وحيث بطلت الدعوى الأولى المتضمنة قدم المادة ، ومعلوم أنه إذا كانت المادة حادثة ، فحركتها حادثة بالضرورة .

وأما الدعوى الثالثة المتضمنة أن المادة مع حركتها علة في تكون العالم على هذا الشكل فباطلة أيضاً ، للدليل الآتى ، وحاصله أن قولكم : المادة مع حركتها علة ، إما أن يكون المراد من العلة العلة بالمعنى المصطلح عليه ، وهى التى يلزم من وجودها وجود المعلول ، بدون توقف على شيء آخر ، من وجود شرط ، أو انتفاء مانع ، (لأنها لا تسمى علة إلا إذا كانت كذلك) ، وإما أن يراد من العلة ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، إن وجد الشرط وانتفى المانع ، فتكون مرادفة للطبيعة . فإن أردتم الأول نقول في الرد عليكم إن العقل يحكم بأن الشيء لا يتخلف عن علته المستلزمة له البتة ، فإن كانت علة حادثة حدث المعلول

عقب تحققها بدون تأخير ، وإن كانت قديمة كان قديماً تبعاً لها ، وإلا لزم وجود العلة بدون معلولها ، وهو محال . وحيثئذ يقال يلزم على كون المادة وحركتها علة في تكون العالم العلوي والسفلي واحد من أمرين ، إما قدم المعلول والعلة ، وقد قلتم إن المعلول حادث ، وإما حدوث العلة والمعلول وقد قلتم بقدم العلة .

وإنما جاء هذا التلازم لأن العلة متى ^(١) تحققت تحقق المعلول ، فإن تحققت في الأزل تحقق المعلول في الأزل أيضاً ، وهو خلاف مذهبكم ، وإن تحققت فيما لا يزال تحقق المعلول أيضاً فيما لا يزال ، فيكون كل منهما حادثاً ، وكون العلة حادثة خلاف مذهبكم ، فبطل قولكم إنها علة قديمة .

وإن أردتم المعنى الثاني وقلتم إن تحقق العلة في الأزل لا يلزم منه تحقق المعلول في الأزل ، لأن العلة إنما يصدر عنها المعلول إذا وجد مقتضى وهو الشرط ، وانتفى المانع ، ولم يوجد الشرط في الأزل أو وجد المانع فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول ، نبحث معكم في ذلك الشرط المنعدم والمانع الذي تحقق ، ونقول : انعدام ذلك الشرط في الأزل إما لمانع متحقق في الأزل أو لفقد شيء آخر .

لا جائز أن يكون لمانع لأن المانع حيثئذ قديم فلا يزول ، وحيث كان وجود العالم موقوفاً على وجود الشرط ، ولا بوجود الشرط إلا إذا زال المانع والمانع لا يزول لقدمه ، فلا يوجد الشرط ، فلا يوجد العالم ، لأن وجوده مرتبط بوجود شرطه ، ووجود الشرط موقوف على زوال المانع ، وزوال المانع محال ، لأنه يلزم عليه عدم ^(٢) القديم ، وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر ، فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع سبق ، ولا يصح أن يكون لتخلف شرط آخر ، لأننا نقول في ذلك الشرط الآخر ما قيل في الذي قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال . فما أدى إليه وهو أن المادة لا يصدر عنها تكون العالم إلا

(١) في المطبوعة لأن العلة شيء . الخ وهو خطأ مطبعي ، والصواب ما كتبه .
(٢) الأول أن يقال : لأنه يلزم عليه انعدام القديم . وانعدام القديم وزواله محال .

إذا تحقق الشرط محال .

وإن كان صدور المعلول عن العلة موقوفاً على انعدام المانع المتحقق في الأزل فهو باطل أيضاً ، لأن ذلك المانع إن زال لزم انعدام القديم ، وهو محال وإن بقي لزم عدم وجود العالم وهو باطل بالمشاهدة ، فبطل حيثئذ كون المادة قديمة وعلة . وقد قام الدليل القاطع على أن موجد العالم إله متمصف بجميع صفات الكمال ، فيكون هو الموجد للمادة كما أثبت الدليل أنه موجد للكائنات بطريق الاختيار ، لا بطريق العلة والضرورة والله أعلم .

توحيده تعالى ^(١)

الوحدة هي عدم التعدد ، ولها أنواع : وحدة الذات ، ووحدة الصفات ، ووحدة الأفعال .

أما وحدة الذات فتحتبها نوعان : الأول عدم تركيب ذات الباري من أجزاء ، والثاني عدم وجود ذات أخرى وانجبة الوجود .

وأما وحدة الصفات فتحتبها نوعان أيضاً ، الأول عدم وجود صفة للحادث تماثل صفة الباري .

والثاني عدم وجود صفتين له من جنس واحد كقدرتين مثلاً .

وأما وحدة الأفعال فتحتبها عدم وجود مشارك له في التصرف .

أما النوع الأول من وحدة الذات ، فيقال في إثباته لو كانت ذاته مركبة من أجزاء لكان وجود ذاته محتاجاً إلى وجود أجزائه ، لكن التالي باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كون ذاته مركبة من أجزاء ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

(١) هنا البحث في صفة الوحدة للذات العلية ، وهي أهم صفة في علم الكلام . ولذلك كثرت الكلام فيها . وسمى هذا العلم : علم التوحيد لذلك

وجه الملازمة أن كل مركب من أجزاء لابد في تحققه من تحقق أجزائه ، لأنها مادته ، محال أن يتحقق الشيء بدون تحقق مادته ، ووجه بطلان التالي أنه قد ثبت أن الواجب ما كان وجوده لذاته ، بمعنى أنه ليس محتاجاً في وجوده إلى غيره ، سواء كان ذلك الغير مؤثراً ، أو مادة ، والجزء غير الكل ، فلو لم يبطل هذا التالي لكان الواجب محتاجاً إلى غيره^(١) وهو مصادم لما ثبت بالعقل .

وهذا الدليل يبطل التركيب خارجاً وعقلاً ، أما خارجاً فظاهر ، وأما عقلاً فلأن الأجزاء العقلية لابد لها من منشأ في الخارج تنتزع منه ، فلو ثبت التركيب عقلاً لكان من لازمه ثبوته خارجاً ، وقد انتفى التركيب خارجاً^(٢) ، فلا يمكن ثبوته عقلاً ، للتلازم بينهما ، وإن لم يكن لتلك الأجزاء الذهنية منشأ انتزاع في الخارج لا يقال لها أجزاء عقلية ، بل مجرد اعتبار كاذب لا ينظر إليه ، ولا يترتب عليه حكم .

وأما النوع الثاني من وحدة الذات فله أدلة كثيرة تقتصر على أربعة أدلة منها :

(١) لو فرضنا إلهين مثلاً لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركاً للآخر في الألوهية ، ولأجل تحقيق معنى التعدد وتميز كل منهما عن الآخر يجب أن يوجد في كل منهما من الأوصاف ما به يتميز عن الآخر ، فهذا الذي حصل به التمايز إما أن يكون صفة كمال ، أو لا ، فإن كان الأول فالخالي عنه يكون ناقصاً فلا يكون إلهاً ، وإن لم يكن صفة كمال ، فالموصوف به يكون موصوفاً بما لا يكون كمالاً ، فيكون ناقصاً ، فلا يكون إلهاً ، فيكون ملخص الدليل أنه لو تعدد الإله لكان أحد الألهة ناقصاً لكن كونه ناقصاً باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو التعدد فثبت أنه واحد .

(١) لأن الواجب على هذا الفرض مركب من أجزاء ، والجزء غير الكل بالاتفاق ، فيكون الواجب محتاجاً إلى أجزائه ، وهي غيره ، واحتياج الواجب إلى غيره محال ومصادم للعقل .
(٢) انتفى التركيب علوماً بالدليل السابق ، لأنه يلزم عليه الاحتياج إلى الغير ، وهرتب عليه انتفاء التركيب عقلاً .

(٢) لو كان هناك إلهان فأما أن يكون أحدهما كافياً في إيجاد العالم وتدبيره ، أو لا ، فإن كان كافياً كان الثاني ضائعاً ، غير محتاج إليه ، ولزم عدم وجوب وجوده ، لأن وجوب الوجود إنما يثبت للإله ضرورة توقف وجود الحوادث عليه ، فلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان وجوده جازماً ، فلو فرضنا إلهاً لا يتوقف وجود الحوادث عليه ، لم يثبت وجوب الوجود له ، لأنه لو فرض عدمه يكون وجود الحوادث حاصلًا بالإله الواجب الوجود ، وحيث ثبت الاستغناء عنه فلا يكون إلهاً ، وإن لم يكن أحد الإلهين كافياً في إيجاد العالم وتدبيره ، وكان لا يحصل وجود العالم إلا بهما ، كان كل منهما محتاجاً إلى الآخر ، والمحتاج لا يصلح أن يكون إلهاً .

(٣) لو تعدد واجب الوجود لما وجدت^(١) الممكنات ، لكنها قد وجدت ، فبطل ما أدى إلى عدم وجودها ، وهو التعدد ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب ، أما بطلان التالي فضروري لا يحتاج إلى برهان .

وأما الملازمة فظنية ودليلها أنه لو تعدد واجب الوجود لكان لكل واجب تعيين وتشخص يخالف تعيين الآخر وتشخصه ، وهذا ضروري في كل متعدد (والتشخص الوجود على النحو الخاص) ، ومن المعلوم أنه يلزم من اختلاف التعينات والتشخصات اختلاف الصفات الثابتة للذوات المتعينة ، لأن الصفة إنما تتعين وتنال ثبوتها الخاص بها بتعين وتشخص ما ثبت له ، فمتى اختلفت الآلهة الواجبة ، وتغايرت ، اختلفت الصفات الثابتة لها ، وهذا التخالف الثابت للصفات ذاتي لا ينفك عنها ، ومتى اختلفت الصفات اختلفت الأفعال الصادرة عن الذات ، بواسطة هذه الصفات ، وهذا خلاف يستحيل أن يحصل معه وفاق ، ويستحيل أيضاً أن ينفك مراد واحد دون الآخر ، لأن القادرية مفروضة الوجود في كل منهما ، والمقدورية متحققة في الممكن ، فلو تعدد الواجبون

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٥ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٢٥

لتخالفت أفعالهم بمقتضى اختلاف وتغاير صفاتهم ، ولو تخالفت أفعالهم لما وجد العالم أصلاً ، لأن أفعالهم إما وجودات فيلزم أن يكون للشيء وجودات متعددة ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، وإما إيجاد من أحدهما واعدام من الآخر ، وهذا يؤدي إلى عدم وجود نظام للكون بالمرّة ، وهو محال بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، فثبت نقيضه وهو الوحدة ، وهو المطلوب وهذا الدليل يثبت الوحدة في الأفعال أيضاً .

(٤) لو كان هناك إلهان متصفان بوجوب الوجود مؤثران^(١) في إيجاد الممكنات لما وجد العالم ، لكن قد ثبت وجود العالم بالمشاهدة ، فما أدى إلى عدم الوجود وهو التعدد باطل ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب . بيان الملازمة أنه لو تعدد الإله لا يخلو الحال إما أن يتفقا وإما أن يختلفا فإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد شيء والآخر استمرار عدمه ، أو أراد أحدهما حركته والآخر سكونه ، فلا يخلو الحال إما أن يتفقا مرادهما فيكون الشيء موجوداً لا موجوداً ، أو متحركاً لا متحركاً ، في آن واحد ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال بدهاءة ، فما أدى إليه وهو التعدد يكون محالاً ، فثبت نقيضه وهو الوحدة . وإما أن لا يتفقا مراد واحد منهما فيلزم عجزهما ، وعدم وجود العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل فثبت الوحدة ، إذ لا واسطة بينهما .

وإما أن يتفقا مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم عجز من لم يتفقا مراده ، فثبت للآخر العجز ضرورة التماثل ، فلا يوجد العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل ، أو نقول إن من نفذ مراده هو الإله ومن لم يتفقا مراده ليس بإله ، وفرض التماثل يكون باطلاً .

وإن اتفقا فيما أن يتفقا على إيجاد الشيء معاً بأن يؤثر كل منهما على سبيل الاستقلال في كل جزء ، فيكون واقعا بقدرتهما بدون معاونة من إحداهما

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٦ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٤٥ .

للأخرى ، وهذا يلزمه اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو باطل ، لما يلزم عليه من كون الأثر الواحد أثريين ، وذلك لا يعقل إذ الوحدة تناق التعدد ، وإما أن يتفقا على الإيجاد مرتباً بأن يوجد أحدهما الشيء ، ثم يوجد الآخر ، وهذا يلزمه تحصيل الحاصل ، وهو باطل ضرورة ، فبطل ما أدى إليه وهو تعدد الآله ، وإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معاً بطريق التعاون ، وهذا يلزمه عجز كل واحد على الانفراد ، والعجز يناق الألوهية ، وإما أن يتفقا على تصرف أحدهما في بعض العالم والثاني في البعض الآخر وهذا مستحيل لوجهين .

الأول أنه إذا أوجد أحدهما بعض العالم فإما أن يبقى الآخر قادراً على إيجادها أو غير قادر ، والأول باطل لأن إيجاد الموجود محال ، والثاني باطل أيضاً ، لأنه يلزم عليه عجز الإله الثاني ، لأنه لما تعلقت قدرة الأول بإيجاد هذا البعض ، فقد سد على الثاني طريق تعلق قدرته ، فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون إلهاً ، لأن عدم نفاذ قدرة الثاني إنما جاء من تصرف الأول .

الوجه الثاني : أن اختصاص أحد الإلهين بنوع دون آخر يلزم فيه التخصيص من غير مخصص ، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به ، فإن فرض أن هناك مخصصاً خارجاً لزم أنه حاكم عليهما ، وأنهما حادثان والفرض القدم ، ولا يقال إن التخصيص كان باختيارهما ، لأن الفاعل بالاختيار هو الذي يتأق منه الفعل والترك ، فيتأق لكل واحد منهما أن يتصرف في مقدور الآخر ومراده ، وهو غير ممكن ، لأنه إن تصرف فيه فإما بالإيجاد وإما بالإعدام ، فإن كان بالأول لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان بالثاني لزم عليه الاضطراب وعدم نظام الكون ، وهو باطل بالمشاهدة ، فتج من ها أن التعدد محال مع فرض الاختلاف والاتفاق .

واعلم أن تجويز الاتفاق بين إلهين إنما هو مجرد فرض واعتبار ، وعند التأمل لا بد من حصول الاختلاف عند التعدد ، قال تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله ﴾

لفسدتا ﴿١﴾ وقال تعالى ﴿وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون﴾ ﴿٢﴾ .

وقال تعالى ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ ﴿٣﴾ .

وهذا الدليل يثبت الوحدة في الأفعال أيضا .

الوحدة في الصفات

الدليل على أن الله واحد في صفاته بمعنى أنه ليس لغيره صفة تماثل صفته تعالى أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى واجب ، ووجود غيره جائز ، فلا يمكن أن تكون صفة غيره مماثلة لصفته أصلا ، حيث اختلفت مرتبة الوجود .

وأما الدليل على الوحدة في الصفات بمعنى أنه ليس له صفتان من جنس واحد كإرادات ﴿١﴾ وعلوم ، فحاصله أن يقال : لو كان للباري صفتان من نوع واحد فإما أن تكون تلك الصفة التي تعددت من الصفات التي يتوقف عليها وجود الممكنات كالقدرة ، وإما أن تكون من الصفات المقترنة للكمال فقط ، بدون أن يكون لها دخل في إيجاد الممكن ، كالبصر والسمع ، فإن كان الأول فالتعدد باطل ، لأن الصفة الواحدة إن كانت كافية في الإيجاد كان وجود الثانية عبثا ، وإن كانت غير كافية ، بل كانت محتاجة لأخرى من نوعها كانت كل واحدة

(١) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .

(٢) الآية رقم ٩١ من سورة المؤمنون .

(٣) جزء الآية رقم ١٦ من سورة الرعد .

(٤) الأولى أن يقول : كإرادتين ، وعلمين ، وتدينين بالتنبيه وليس بالجمع لأن الكلام في ذلك ، وهو انتفاء ثبوت صفتين من جنس واحد ، كما يدل على ذلك كلامه الآتي .

منها على انفرادها ناقصة ، وكونها ناقصة مستحيل ، لأن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى أكمل أنواع الوجود ، فتكون صفاته أكمل الصفات ، وذلك يقتضي أن تكون كافية في الإيجاد ، غير محتاجة لأخرى من نوعها معها ، وإن كانت من صفات الكمال فلا يخلو إما أن يكون الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى ، أو غيره ، فإن كان الأول كان وجودها عبثا ، لأنها لم تثبت كمالا زائدا ، وإن كان الثاني بطل كونها من جنس الأولى ، حيث كان الترتيب على وجودها غير المترتب على الأخرى ، والغرض خلاف ذلك ، فبطل وجود صفتين لله من جنس واحد .

وبذلك البيان السابق تم دليل الوحدة في الذات والصفات والأفعال ، وقد نسب إلى بعض الطوائف غير الإسلامية مخالفة في الوجدانية فوجب التعرض لذكر أقوالهم وردّها .

المخالفون في الوجدانية

المخالفون في الوجدانية ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى عبدة الأوثان . ﴿١﴾

الطائفة الثانية الشبهة ﴿٢﴾ .

(١) هذا الكلام يخالف ما ورد في شرح المواقف والمقاصد حيث قال صاحب المواقف ، إنه لا يخالف في هذه المسألة (يعني الوحيد) إلا الشبهة دون الوثنية ، ذلك لأن الوثنيين لا يقولون بالهين خالقين لإلهين واجبي الوجود ، وإنما يقولون بمعبودات متعددة هي الأصنام والأوثان ، أما الخالق فواحد قال تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ أما الشبهة ومنهم المانوية والمجوس فيقولون بأصليين قديمين ، هما النور والظلمة ، أو فاعل الخير (مزدان) وفاعل الشر (أهريمان) .

أما النصارى فلم يقولوا بأصليين متساويين ، بل قالوا باتحاد اللاهوت بالناسوت ، أو بحلول اللاهوت في الناسوت (تراجع في ذلك شرح المواقف ص ٨ من بحث الوجدانية والحلول والاتحاد) وشرح المقاصد ج ٢ ص ٤٧ وما بعدها .

(٢) الشبهة هم الذين يقولون بالأصليين ، مثل : النور والظلمة ، أو إله الخير وإله الشر .

الثالثة بعض الطوائف النصرانية .

أما الطائفة الأولى فكانت عبادتها للأوثان لا تخرج عن أربعة طرق ، كل فريق اختار طريقاً منها .

أما الفريق الأول فقد رأى أن الكواكب يترتب على ظهورها ووصول أشعتها إلى العالم السفلي منافع تعود على الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، فاعتقد أنها مصدر لتلك الآثار ، فأوجب على نفسه عبادتها ، ولما رأى أن هذه الكواكب تأفل^(١) في بعض الأوقات ، ولا تشاهد دائماً صنع أصناما لتكون صوراً وتمثيل لها ، فكان يعبد هذه الأصنام ، لأنها صور لتلك الكواكب .

وأما الفريق الثاني وهو المعروف بأصحاب الطلاسم ، الذين يترصدون الوقت الصالح للعمل النافع ، فقد رأى أنه يظهر كوكب في ذلك الوقت الصالح للعمل النافع ، فاعتقد أنه مصدر للأعمال النافعة ، ولما رآه يغيب ولا يستمر ، صنع صنما ليكون مثالا لذلك الكوكب ، المعبود لهم ، فكان يعبد الصنم لأنه مثال لذلك الكوكب .

وأما الفريق الثالث فكان يعتقد أن الإله الأعظم نور في غاية العظمة والإشراق ، وأن الملائكة أنوار تختلف بالصغر والكبر ، فاتخذ صنما عظيما وبالغ في تحسينه حتى وضع عليه يواقيت وجواهر كثيرة ، وجعله مثالا للإله ، ثم اتخذ أصناماً أخرى ، تختلف بالصغر والكبر ، لتكون مثالا للملائكة ، وكان يعبد جميع هذه الأصنام ، لأنها مثال للمعبود الأصلي .

وأما الفريق الرابع فكان يعتقد أن الإله بلغ في العظمة حداً بحيث لا يصلح ذلك الإنسان الذي يصيب في عمله تارة ويخطيء أخرى ، أن يكون عابداً له ، للنقص القائم به ، وإنما الذي يصلح أن يكون عابداً له ، هو المخلوق الذي لا يخطيء أصلاً ، وهم الملائكة ، فجعل الإله معبوداً للملائكة دون سواهم ، وجعل الملائكة معبود الإنسان ، فصنع تماثيل لتكون صوراً للملائكة وكانوا يعبدونها .

(١) تأفل أى تنيب ولا تظهر .

وكل هذه الطوائف أشركت بالله تعالى لأنها جعلت معه معبوداً آخر .
وبكفينا في الرد على الفريق الأول والثاني أن نقول : قد قام الدليل على أن المؤثر في جميع الأشياء هو الله تعالى ، دون سواه ، (انظر دليل الوحداية) ، بمجرد ترتب الآثار على ظهور الكواكب ، لا يقتضى أنها هي المؤثرة ، بل هذا من قبيل ربط شيء بشيء ، ولو أمعنت النظر قليلاً لظهر لك جلياً أن جميع الأشياء التي تحصل في الكون ، من نبات ، وولادة حيوان ، ونمو أجسام ، وخروج من ظلمة الجهل ، إلى نور العلم ، وتحول من شقاوة إلى سعادة ، وإيجاد وإعدام ، لا يحصل إلا بعد وجود أسباب عادية ، كما اقتضت الحكمة ترتبها عليها ، فلو كان مجرد الترتب مقتضياً لألوهية المترتب عليه للمترتب لما دخلت الآلهة تحت حصر ، وحيث فالأحق بأن يعبد ، هو ما ثبت بالأدلة السابقة أنه الفاعل المختار ، واجب الوجود المتصرف في الكون وحده دون سواه .

وأما الفريق الثالث فيقال له : إن كون الملائكة نورا أنها تعبد ، بل مقتضى للمعبودية كون المعبود إما منفرداً بالإيجاد ، مستقلاً بالسلطان ، ولا يلزم أن يكون المعبود مشاهداً ، فلا معنى لصنع تماثيل له .

أما الفريق الرابع فيقال له : إن النقص في العابد مع الكمال المطلق في المعبود هو الذي تقتضيه الألوهية ، والعبودية ، ولو كان العابد مماثلاً للمعبود في الكمال ، لما صح أن يكون عابداً أصلاً .

ولا أدري كيف مسأغ لهم أن يجعلوا الإنسان عابداً للملك ، والكل مشترك في العبودية والمخلوقية ، ولا فارق بين الإنسان والملك إلا أن الإنسان غير معصوم ، والملك معصوم ، وكان اللازم على قولهم هذا ، أن الأنبياء يعبدون لأنهم معصومون ، بل قام الدليل على أن النبي أفضل من الملك . اهـ

الطائفة الثانية الثنوية

هذه الطائفة فرقتان الأولى المانوية الثانية المجوس . أما الأولى فقالت : إن للعالم فاعلين قديمين ، نور وظلمة ، فيحدث عن النور الخير ، وعن الظلمة الشر ،

وأما الثانية وهي المخصوص فقالت : إن للعالم فاعلين : أحدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع ، والثاني الشيطان ، وهو فاعل الشر ، وخالق الحيوان الضار ، واتفقت هذه الطائفة على أن الله تعالى قديم ، ولكنهم قالوا إنه جسم اختلفوا في الشيطان فقال بعضهم إنه قديم وقال البعض الآخر إنه حادث . واختلف هذا البعض في سبب حدوثه ف قيل إن الله تعالى لما تفكر في أنه يجوز خروج ضد عليه يعارضه في أمره استوحش فتولد من وحشته إبليس ، وهو فاعل الشر ، وقيل إن الله شك في خروج ضده عليه ، فتولد من هذا الشك إبليس ، وقيل غير ذلك تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وليس لهم في هذه الأقوال شبهة يستند إليها عقلاً أو نقلاً ، غاية الأمر لهم قالوا إن فاعل الشر شرير وفاعل الخير^(١) خير ، والواحد لا يكون خيراً شريراً ، فوجب أن يكون الإله متعدداً ، ولرد تلك الشبهة التي استندوا إليها نقول لهم إن كلمة خير وشرير ، تحتل معنيين ، الأول (وهو المتبادر) إن الخير مصدر الخير الكثير والشرير مصدر الشر الكثير الثاني أن الخير منيغلب خيره شره ، فإن أريد المعنى الأول فلا مانع من أن يكون مصدر الخير الكثير والشر الكثير واحداً فلا حاجة للتعدد ، بل التعدد محال ، لما سبق من أدلة الواحدانية ، وإن أريد المعنى الثاني تنزلاً نقول لهم : إن من أعمال الخير دفع الشر ، فإن الخير إما أن يكون قادراً على دفع الشر أو لا فإن كان قادراً على دفع الشر وتعلقت قدرته به عطل على إله الشر عمله ، فلا يكون إلهاً ، وإن لم يكن قادراً كان عاجزاً ، فلا يكون إلهاً ، كيف وقد قلتم بالوحيته ، فبطل التعدد الذي صرتم إليه ، وأنزلت تلك الشبهة التي استندتم إليها والله تعالى أعلم .

الطائفة الثالثة النصارى

نقل صاحب روح المعاني في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ﴿ فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة ﴾ مانسب إلى النصارى واشتهر عنهم بالنسبة للإله

(١) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٩ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

فذكر ما يفيد أنهم في هذا المبحث لم يتفقوا ، بل تباينت كلمتهم ، وحاصل ما ذكر يرجع إلى أن بعضهم يقول بتعدد الآله ، والبعض يقول باتحاد الآله مع غيره ، والبعض يقول بالحللول ، والبعض يثبت ابناً لله ، وحيث إننا الآن بصدد ماقلوه في الواحدانية فينبغي أن تقتصر على قول الفرقة القائلة بالتعدد .

وأما القول بالاتحاد فسنذكره في مبحث نفى الاتحاد والقول بالحللول نذكره في مبحث نفى الحللول .

والقول بالبنوة نذكره في مبحث نفى الولد .

ذكر الإمام السمرقندي في كتابه : المسمى (بالصحائف الألهية) أن بعض الفرق من النصارى وهم أوائل الملكانية يقول : إن الآلهة ثلاثة ، أحدهم عيسى ثم عدل أواخرهم عن التصريح بهذا القول المستكر فقالوا إن الله تعالى جوهر ، وله ثلاثة أقانيم ذاتية ، أي ثلاثة خواص جوهرية ، أقنوم الأب وهو الذات ، وأقنوم الإبن وهو الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، وهو الحياة ، وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية .

وذكر صاحب روح المعاني أن الفرقة المعروفة بالملكانية وهم أصحاب ملكان الذي ظهر ببلاد الروم ، واستولى عليها ذهبوا إلى أن الأقانيم غير الجوهر القديم ، وأن كل واحد منها إله ، وصرحوا بالتثليث وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ثم ذكر أن طائفة من النسطورية قالت إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة ، حي ، ناطق ، موجود ، وصرحوا بالتثليث كالملكانية . ولم أطلع على شبهة استند إليه كل من هاتين الطائفتين في قولهم بالتثليث ، وقد بين الله تعالى في كتابه العزيز أن التثليث كفر فقال ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾^(١) وذكر في عدة آيات مايفيد أن الإله واحد لا متعدد والأدلة المتقدمة لإثبات الواحدانية كافية في الرد عليهما ، وعلى كل من يقول بالتعدد .

(١) جزء الآية رقم ٧٣ من سورة المائدة .

دفع شبهة

رب قائل يقول تصرّحك بأن المخالف في الوجدانية من الطوائف غير الإسلامية ، وسكوّتك عن ذكر مخالف في هذا المبحث من الطوائف الإسلامية ، قد يفيد أنه لا يوجد من بين الطوائف الإسلامية من يخالف في وجدانية الباري سبحانه وتعالى بجميع أنواعها ، كيف هذا وقد نقل عن كل فريق من علماء الكلام ما يفيد المخالفة ، في هذا المبحث ، وإليك البيان :

نقل عن الأشعري أن لله صفات قديمة واجبة لذاتها ، زائدة على الذات ، وهذا يستلزم تعدد القدماء ، فيكون منافياً للوحدة في الذات ، التي هي عدم تعدد واجب الوجود .

ونقل عن المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، وهذا يستلزم وجود شريك لله في فعله ، فيكون منافياً للوحدة في الأفعال .

ونقل عن الحكماء أن العقول العشرة قديمة ، وأن العقل العاشر هو المفيض لصور الكائنات ، وهذا يستلزم أيضاً وجود شريك لله في فعله ، فيكون منافياً للوحدة في الأفعال ، وحينئذ فالمخالف في هذا المبحث بعض الطوائف الإسلامية وبعض الطوائف غير الإسلامية .

والجواب عن تلك الشبهة أنه مع التنزل وتسليم تلك الأقوال نقول إن التوحيد المتفق عليه بين أئمة علماء الكلام هو نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة ، الموجد للأجسام ، وهذا لا يتنافى قول من تلك الأقوال المذكورة ، فإن الأشاعرة وإن قالوا يقدم الصفات ووجوبها لذاتها ، لكنهم لم يقولوا بأنها مستحقة للعبادة ، وموجدة للأجسام ، ومع ذلك فسيأتي في المبحث التالي لهذا ما يفيد أن الأشاعرة لم يقولوا بذلك ، والتحقق أن الصفات عندهم وإن كانت زائدة ، لكنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

كذلك قول المعتزلة بخلق العبد لأفعاله الاختيارية لا يتنافى الوجدانية ، بمعنى عدم تعدد ذات الواجب المستحق للعبادة الموجد للأجسام .

كذلك قول الفلاسفة بقدّم العقول العشرة ، أن العقل العاشر هو المفيض للتصور على الكائنات ، لا يتنافى الوجدانية بالمعنى المذكور ، لأنهم نسبوا قدماً للعقول وتصرفاً لها ، لكنهم لم يقولوا إن الواجب لذاته متعدد ، ولا بأن المعبود متعدد .

ومن هذا البيان يتضح لك أن جميع الطوائف الإسلامية كلمة واحدة في أن الله تعالى واحد ، أي الواجب لذاته المستحق للعبادة ليس متعدداً والله تعالى أعلم .

والى هنا ينتهى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ويليه الجزء الثانى وأوله : كلمة في الصفات .

فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---------|
| تقديم فضيلة الأستاذ الشيخ الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية | أ ج |
| مقدمة فضيلة الأستاذ الدكتور المحقق والمعلق على الكتاب | ١ — ٣ |
| خطبة المؤلف رحمه الله تعالى وبيان المنهج المقرر | ٧ |
| تعريف علم التوحيد — موضوعه — ثمرته | ١٠ — ١٢ |
| تاريخ تدوين علم الكلام | ١٢ — ١٥ |
| أشهر الكتب المؤلفة في هذا الفن | ١٥ |
| العلم المطلق — تصوره | ١٦ |
| حجة القائل بأن تصوره ضرورى | ١٧ |
| حجة القائل بأن تصوره نظرى يعسر تحديده | ١٨ — ١٩ |
| القول الثالث : إن تصوره نظرى ولا يعسر تحديده | ٢٠ — ٢٣ |
| تقسيم العلم إلى التصور والتصديق | ٢٣ |
| تقسيم آخر للعلم | ٢٥ |
| التصديقات الضرورية | ٢٥ — ٣١ |
| رؤية النار من بعد كبيرة | ٣١ |
| رؤية الكبير البعيد جداً صغيراً | ٣١ |
| رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس | ٣٣ |
| الشبهة الثانية والثالثة | ٣٥ |
| الشبهة الرابعة | ٣٦ |
| الفرقة الرابعة وتعرف بالسوقسطائية | ٣٩ — ٤٠ |
| مبحث النظر — المبحث الأول تصوره | ٤١ — ٤٥ |
| المبحث الثانى فى إفادة النظر العلم | ٤٥ |
| تقسيم النظر إلى صحيح وخامد | ٤٥ |
| استلذت السنية إلى شبه | ٤٧ — ٤٩ |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|--|---------|
| شبه المهندسين من الحكماء | ٥٠ |
| الدليل الثانى | ٥٢ |
| أدلة الإسماعيلية القائلين لأبد فى معرفة الله من المعلم | ٥٣ — ٥٤ |
| المذهب الصحيح فى إفادة النظر العلم | ٥٤ — ٥٦ |
| كيفية إفادة النظر العلم | ٥٦ |
| المبحث الثالث فى شروط النظر | ٥٨ — ٦٠ |
| المبحث الرابع فى طريقة ثبوت وجوب النظر | ٦٠ — ٦٩ |
| المطلب الأول | ٦٢ |
| المطلب الثانى | ٦٣ |
| المطلب الثالث | ٦٥ |
| المطلب الرابع | ٦٦ |
| المبحث الخامس فى أن النظر هل هو أول واجب | ٦٩ |
| المبحث السادس فى انقسام النظر | ٧١ |
| المعرف | ٧١ |
| الدليل ومفهومه | ٧٢ |
| المبحث الثانى فى أقسامه | ٧٤ |
| القياس : تقسيمه باعتبار صورته | ٧٤ |
| تقسيم القياس باعتبار مادته | ٧٥ |
| الاستقراء وتمثيل | ٧٥ |
| المبحث الثالث فى مواد الدليل | ٧٧ |
| الدليل النقلى | ٧٨ |
| مباحث الوجود والعدم والحال | ٨٣ |

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

| | |
|---|-----|
| تصور الوجود | ٨٣ |
| المبحث الثاني في أن الوجود مشترك زائد على الذات والمذاهب في ذلك | ٨٦ |
| دليل الأشعري ومن وافقه | ٨٨ |
| مستند جمهور المتكلمين | ٩٠ |
| الأمور التي تنبه على اشتراكه معنى | ٩١ |
| الأمور التي تنبه على زيادة الوجود على الذات في الممكن | ٩٢ |
| الأمور التي تدل على زيادة الوجود على الذات في الواجب | ٩٣ |
| أدلة الحكماء | ٩٤ |
| المبحث الثالث في أقسام الوجود | ٩٨ |
| الخلاف في الوجود الذهني | ٩٩ |
| أدلة جمهور المتكلمين | ١٠١ |
| المبحث الرابع في أن الوجود يرادف الثبوت وأن العدم يرادف النفي وفي الحال | ١٠٦ |
| أدلة القائلين بشبهة العدم الممكن | ١٠٦ |
| أدلة القائلين بثبوت الحال | ١٠٨ |
| الدليل الثاني | ١١١ |
| المبحث الخامس في تنازع الأعدام في العقل | ١١٢ |
| الوجود والعدم يقع عمولا ورابطة | ١١٤ |
| الماهية وأقسامها | ١١٧ |
| التعريف وما يتعلق به | ١١٧ |
| تقسيم الماهية | ١١٩ |
| الماهية الممكنة بمجولة أولا ؟ | ١٢٠ |
| الوجوب والإمكان والاعتناع | ١٢٤ |

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

| | |
|--|-----------|
| الوجوب والإمكان أمور اعتيادية | ١٢٥ |
| أدلة الفريق الأول القائل بأن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان | ١٢٨ |
| أدلة الفريق القائل إن الوجوب وجودي | ١٣٠ |
| أدلة الفريق القائل إن الإمكان وجودي | ١٣٢ |
| أحكام الواجب لذاته | ١٣٣ |
| أحكام الممكن لذاته | ١٣٤ — ١٣٩ |
| مباحث القدم والحدث | ١٤٠ — ١٤٢ |
| للمبحث الأول معاني القدم | ١٤٠ |
| المبحث الثاني القديم لا يكون أثرا للقادر المختار | ١٤١ |
| الحدث ومعانيه | ١٤٢ |
| بيان زعم الفلاسفة أن كل حادث يحتاج إلى مادة ومدة | ١٤٢ |
| مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح | ١٤٧ — ١٦١ |
| تعدد العلل والمعلولات | ١٥١ |
| دليل الجمهور | ١٥٢ |
| وحدة العلة مع تعدد المعلول | ١٥٤ |
| أدلة الجمهور | ١٥٥ |
| أدلة الحكماء | ١٥٦ |
| الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا ؟ | ١٥٧ |
| الفرق بين جزء المؤثر وشرطه | ١٦٠ |
| استناع ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح | ١٦١ |
| الدور والتسلسل | ١٦٢ — ١٦٤ |
| التسلسل والأدلة على بطلانه | ١٦٤ |
| الجمهور والعرض وأقسام كل منهما | ١٦٧ — ١٩٢ |
| مباحث الجمهور — تعريفه | ١٦٨ |
| أقسام الجمهور | ١٧٠ |
| أحكام الجمهور | ١٧١ |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|---|-----------|
| مباحث العرض — تعريفه | ١٧٢ |
| أقسام العرض عند المتكلمين | ١٧٣ |
| أقسام العرض عند الحكماء | ١٧٤ |
| الكم | ١٧٥ |
| أقسام الكم | ١٧٦ |
| الكيف — تعريفه | ١٧٨ |
| أقسام الكيف | ١٧٩ |
| الأيمن | ١٨٠ |
| المتى | ١٨١ |
| الوضع — الملك | ١٨١ — ١٨٢ |
| أن يفعل — وأن يفعل | ١٨٢ |
| الإضافة | ١٨٣ |
| أحكام العرض — انتقال العرض من محل إلى آخر | ١٨٥ |
| قيام العرض الواحد بمحلين | ١٨٦ |
| قيام العرض بالعرض | ١٨٧ |
| بقاء العرض زمانين | ١٨٨ |
| أدلة الأشعري ومن تابعه | ١٨٩ — ١٩٣ |
| إثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية | ١٩٠ |
| الطريق الأول والطريق الثاني | ١٩٤ |
| الأدلة العقلية | ١٩٥ |
| الدليل الأول | ١٩٥ |
| الدليل الثالث والرابع | ١٩٨ |
| الأدلة الكونية | ١٩٩ |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|-------------------------------------|-----------|
| الحيوان | ١٩٩ |
| النبات | ٢٠٢ |
| الكواكب | ٢٠٣ |
| الهواء والرياح | ٢٠٤ |
| السحاب والمطر والرعد والبرق | ٢٠٥ |
| الأرض وما فيها من الجبال والبحار | ٢٠٦ |
| شبه الماديين | ٢٠٩ |
| مذهب الماديين في تكوين العالم وأصله | ٢١٠ |
| إبطال شبه الماديين | ٢١١ |
| الشبهة الثانية | ٢١٣ |
| الشبهة الثالثة | ٢١٤ |
| توحيد تعالي | ٢١٧ |
| النوع الأول من وحدة الذات | ٢١٧ |
| الدليل الثاني | ٢١٩ |
| الدليل الثالث | ٢١٩ |
| الدليل الرابع | ٢٢٠ |
| الوحدة في الصفات | ٢٢٢ |
| الأدلة على الوحدة في الصفات | ٢٢٢ |
| المخالفون في الوحدةانية | ٢٢٣ |
| الطائفة الأولى عبدة الأوثان | ٢٢٣ — ٢٢٥ |
| الطائفة الثانية النونية | ٢٢٥ |
| الطائفة الثالثة النصارى | ٢٢٦ |
| دفع شبهة | ٢٢٨ |
| الفهرست | ٢٣٠ — ٢٣٥ |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
تقديم

للعقيدة الأستاذ الشيخ أحمد السيد أحمد محمود
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ،
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد .

فإن الدين الإسلامي عقيدة ، وشرعة وأخلاق ، وهذه العناصر الثلاثة هي
الأسس التي يبنى عليها هذا الدين ، ويعملها والانتصاف بها يحصل الإنسان على
السعادة في الدنيا والآخرة .

والعقيدة الإسلامية تقوم على أسس هي الإيمان بالله تعالى ، والتصديق
بوجوده ، رباً وخالقاً ورازقاً ، والإيمان بالرسول ، مبشرين ومنذرين ، والتصديق
بدعوتهم ، والإيمان بالملائكة وهم خلق من مخلوقات الله تعالى ، يغيثون الإنس
والجن في الخلق ، فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، والإيمان
بالكتب المنزلة على الأنبياء من التوراة والإنجيل والزهور والقرآن والتصديق باليوم
الآخر ، وما يكون فيه من حساب جزاء ، وثواب أو عقاب .

وأما الشريعة فهي تتعلق بالعبادات ، التي يؤديها الإنسان في هذه الحياة من
صلاة وصيام وزكاة وغيرها ، والمعاملات من البيع والشراء ، والهبة والإب ، وغيرها
ومن الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث .

وأما الأخلاق فهي الانتصاف بالأخلاق الحسنة ، والعمل بالفضائل ، والابتعاد
عن الرذائل ، والهروب منها .

وقد تكفل بكل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة علم خاص به ، فقد
تكفل علم الأخلاق بدراسة الخلق والسلوك ، والفضائل الحسنة ، وتكفل علم

الفقه بدراسة الشريعة ، ومعرفة الحلال والحرام ، وتكفل علم التوحيد بشرح العقيدة وأصولها ، من الإيمان بالله ، ورسوله ، والإيمان باليوم الآخر ، وما يكون فيه ، وقام بالاستدلال على هذه العقائد بالكتاب والسنة .

والعقيدة أساس للشريعة وأصل لها ، ذلك أنه لا يمكن أن يثبت الإنسان الشريعة إلا إذا ثبت المشرع ، وهو الرسول ، ولا يمكن أن تصدق بالرسالة وثبتها إلا إذا ثبت وجود المرسل ، والمرسل في اصطلاح علماء العقيدة هو الله تعالى ، فلا بد — إذن — من إثبات وجود الله تعالى أولاً ، وإثبات النبوة ثانياً ، حتى يمكن أن تصدق بالشريعة من فقه وتفسير وحديث وغيرها .

ولذلك قال العلماء : إن علم العقيدة أساس لعلوم الشريعة ، وأنه أشرف العلوم الدينية ، وذلك لشرف موضوعه ، ذلك أن موضوعه يتعلق بالله تعالى ، والرسول المبشرين والمؤمنين .

ولما كان الأمر كذلك فالشريعة فرع ، وعلم العقيدة أصل ، ولا يثبت الفرع إلا إذا ثبت الأصل .

ولما كان الاتجاه الآن عند العلماء ، هو العمل على إحياء التراث الإسلامي والقيام بنشر بعض مؤلفات علماء المسلمين الأوائل ، للإفادة منها والسير على منوالها ، وليكون الحصول عليها ميسوراً لطلاب العلم ، فقد وقع اختيار لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف على كتاب (القول السديد في علم التوحيد) لمؤلفه فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيفة ، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر سابقاً ، والذي قام بتأليفه في الثلث الأول من هذا القرن العشرين ، حوالي عام ١٩٣٣ م ورغبت اللجنة في تحقيقه ونشره رغبة في الإفادة منه وهو كتاب جيد في موضوعه جمع فيه مؤلفه — رحمه الله — ملخصاً وافياً لما ورد في كتب علم الكلام : المواقف ، والمقاصد والطوالع ، والعقائد النسفية ، مضافاً إلى ذلك آراء العلماء في العصر الحديث .

وقد صاغه فضيلة الشيخ المؤلف صياغة ممتازة ، بأسلوب جيد ، جمع فيه دقة وفصاحة وأسلوب الأداء ، وهاتين تقدمه للقراء راجين المولى علت قدرته أن ينفع به كل قارئ له ، ومطلع عليه ، والله ولي التوفيق

وكيل الأمر

والأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية
الشيخ أحمد السيد أحمد عطا سحر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ،
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد . . . فهذا هو الجزء الثاني من كتاب « القول السديد في علم
التوحيد » لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة الذي يقوم بطبعه ونشره مجمع البحوث
الإسلامية بالأزهر الشريف ، وأوله (كلمة في الصفات) .

د/ عوض الله جاد حجازي

عضو مجمع البحوث الإسلامية
بالأزهر الشريف

(كلمة في الصفات)

صفات البارئ سبحانه وتعالى ، منها صفة نفسية ، وهي الوجود ، والتحقيق أنها من الأمور الاعتبارية ، كما سبق بيانه ، ومنها صفات سلوب بمعنى أن مفهومها سلبى ^(١) ، مثل القدم والبقاء ، وهذه لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارئ سبحانه وتعالى ، ومنها صفات أفعال ، مثل كونه رازقاً خافضاً ^(٢) رافعاً ، وهذه أيضاً لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارئ ، لأنها ترجع إلى تعلق القدرة التنجيزى الحادث ، ومنها صفات ثبوتية ، وهي صفات الكمال ، التى منها كونه قادراً مريداً عالماً حياً سمياً بصيراً متكلماً .

هذا القسم الأخير ، هو موضوع كلامنا في هذا البحث ، فاستمع لما يقال ليكون مرجعاً لك عند الحاجة إليه .

اتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع صفات الكمال ، التى لو سلب شيء منها ، عمن اتصف بها ، لكان بسلبها ناقصاً وعلى أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد أن الواجب لذاته متصف بكل كمال .

لكن من الكمال ما يجب التصديق به إجمالاً ، ومنها ما يجب التصديق به تفصيلاً ، فما لم يقم عليه دليل بخصوصه يجب التصديق به إجمالاً ، وما أقيم عليه دليل بخصوصه ، مثل كونه قادراً مريداً عالماً ، حياً سمياً ، بصيراً متكلماً ، يجب التصديق به تفصيلاً .

(١) بمعنى أنها تطلب معنى لا يليق لذات الواجب ، فمعنى كون الواجب قديماً أنه ليس حادثاً ، فقد سلبت الحدوث عن ذات الواجب ، ومعنى صفة البقاء أنه غير فان فلا يطرأ عليه المدم ، فقد سلبت هذه الصفة طرؤ المدم على الذات العلية .

(٢) أى صفة بها الإيجاد والإعدام ، فكونه تعالى رازقاً أى موجداً للأرزاق وكونه رافعاً خافضاً أى مبرزاً التأثير فى خفض بعض الخلق ورفع آخرين وهو بهذا المعنى لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالذات ، بل ذلك من تعلق صفة القدرة .

لهذا اتفق علماء الكلام ، من أشاعرة ، وماتريدية ، ومعتزلة ، وحكماء ، على وجوب التصديق بكون الواجب لذاته قادراً مريداً عالماً حياً سمياً بصيراً متكلماً ، لقيام الأدلة الخاصة بكل صفة من هذه الصفات ^(١) .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى أن اتصافه بكونه قادراً مريداً الخ ، يقتضى ثبوت صفات أخرى له كقدرة وإرادة أولاً يقتضى ذلك .

فذهب بعض المعتزلة ، وعامة الفلاسفة إلى أن اتصافه بكونه قادراً مريداً ، لا يقتضى ثبوت قدرة وإرادة له ، تغاير ذاته ، وقالوا إن ذاته من حيث مبدأ الانكشاف علم ^(٢) ، ومن حيث إنها تؤثر فى الممكن قدرة ^(٣) . ومن حيث إنها تخصصه ببعض ما يجوز عليه إرادة ، وهكذا ، فيكون عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مريداً بذاته ، لا بصفة أخرى زائدة على الذات ، وقالوا إن هذه المرتبة ^(٤) أعلى من أن تكون الصفات ، مغايرة للذات ، لأنها تستلزم غنى الذات بذاتها ، فى ثبوت وصف الكمال عن كل غير ، بخلاف الأمر فيما ^(٥) فإننا نحتاج فى انكشاف الأشياء لنا إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتنا .

وقولهم هذا وإن نفى صفات زائدة على الذات ، ولكنه أثبت نتائجها ، وخواصها للذات .

وذهب غيرهم إلى أن اتصافه تعالى بكونه قادراً مريداً الخ يقتضى ثبوت وصف زائد على ذاته هو القدرة والإرادة الخ .

(١) حيث ورد وصف الله تعالى بهذه الصفات فى القرآن الكريم على سبيل التفصيل ، وكذلك فى السنة النبوية الصحيحة .

(٢) أى تسمى علماً (٣) أى تسمى قدرة .. وهكذا .

(٤) أى كونه تعالى عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مريداً بذاته أعلى وأكمل من أن تكون الصفات زائدة على الذات ، مغايرة لها ، لأن ذلك يستلزم كون الذات غنية بذاتها عن غيرها .

(٥) فيما أى فى الشاهد وهو الإنسان ، حيث يحتاج الإنسان فى انكشاف الأشياء له إلى صفة مغايرة له قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة إن ذلك الوصف الزائد الذى هو القدرة وما مائلها غير الذات ، ويطلق عليه أنه غير شرعاً ولغة ، وذهب الأشعرى إلى أنها زائدة ، ولكنها ليست عين الذات ولا غيرها .^(١)

أدلة الحكماء وبعض المعتزلة

لهذا الفريق أدلة تقتصر منها على دليلين :

الأول : لو زادت الصفات على الذات وتحققت في الخارج ، فإما أن تكون لازمة للذات الواجب ، أو ليست لازمة ، لا جائز أن تكون غير لازمة ، لأن المفروض أنها صفة كمال ، وجواز انفكاك الكمال ، هو بعينه جواز ورود النقص ، وهو باطل . لأن واجب الوجود يجب له كل كمال ، فتعين أن تكون لازمة ، وحيث تكون الذات ملزومة ، فيكونان متلازمين ، والمتلازمان إما أن يكون أحدهما علة في الآخر وإما أن يكونا معلولين لثالث .

لا جائز أن يكونا معلولين لثالث ، لأنه يلزم عليه أن يكون هناك شيء^(٢) خارج كان علة للذات والصفة ، وهما معلولان له وهذا محال عقلاً^(٣) بداهة . ولا جائز أن تكون الصفة علة للذات ، لأنه لا يعقل ، فتعين أن تكون الذات علة لصفات الكمال .

(١) ليس في قول الأشعرى : ليست عين الذات ولا غيرها ، تناقض ، لأن المعنى أن الصفات ليست عين الذات إلى المعنى واللفظ ، وليست غير الذات في الخارج ، فالوجود في الخارج ذات واحدة ، هي ذات الله تعالى ، متصلة بهذه الصفات المتعددة مع العلة بالقدرة والإرادة ... الخ . فلا تناقض .

(٢) كلمة (شيء) زادها المحقق ليستقيم المعنى ، وليست في الأصل

(٣) لأنه يلزم عليه أن يكون هذا الأمر الخارج متقدماً وسابقاً على واجب تعالى ، وقد سبق في دليل ثبوت الواجب ، أنه أول الموجودات وأنه سابق عليها جميعاً

ولو كانت الذات علة لصفات الكمال ، وهي متكررة ، والذات واحدة من كل الوجه لمصدر عن الواحد الحقيقي أكثر من واحد ، ولكان الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً^(١) معاً وهو باطل .

وبلخص الدليل أنه لو كانت الصفة زائدة ، وموجودة في الخارج ، وكانت غير لازمة ، لزم نقص الذات ، ولو كانت لازمة لزم كون الواحد الحقيقي مصدراً للكلية ، وكونه قابلاً وفاعلاً معاً ، وقد تقدم بيان بطلان ذلك^(٢) وإذا كانت زيادة الصفة ، ووجودها في الخارج مؤدياً إلى هذا المحذور ، تعين الأخذ بالرأى القائل إن الصفات عين الذات .

وبجواب عن هذا الدليل بأن قولهم : إن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه أكثر من واحد ، ولا يكون قابلاً وفاعلاً معاً تقدم الكلام^(٣) في بيان فساد ، وأن الأدلة التي أقيمت عليه لم تصح ، ومع هذا فهذا الدليل إنما أنتج نفى وجود صفات في الخارج ، ولكنه لم ينفي أنها غير الذات ، وأنها من الأمور الاعتبارية ، وسيأتى بيان أن التحقق في الصفات الكمالية أنها غير الذات وأنها من الأمور الاعتبارية .

الدليل الثاني الصفة الزائدة إن لم تكن صفة كمال يجب نفياً عنه ، لتنزهه عن النقصان ، وإن كانت صفة كمال يلزم أن يكون كماله من غيره ، وهذا يوجب نقصانه بالذات ، وهو^(٤) باطل .

(١) أى قابلاً للصفة ومؤثراً فيها ، وقابلاً لما أى مصفاً بها ، ويلزم على ذلك التكثير في الذات ، وهو باطل في نظرهم .

(٢) راجع إلى ص ١٥٢ ج ١ من هذا الكتاب وإلى شرح المؤلف ج ١ من كتاب شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١٩ طبع دار الطباعة العامة .

(٣) راجع ص ١٥٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب ، سلسلة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف .

(٤) راجع شرح المؤلف ج ٨ ص ٤٦ طبع دار السعادة ، وكتاب شرح المقاصد للسيد ج ٢ طبعه السابقة .

وبجواب عن ذلك باختيار أنها صفة كمال ، ونمنع استلزام ذلك نقصان الذات ، فنقول إن صفة الكمال إذا كانت مقتضى الذات ، وهي دائمة بدوامها ، فذلك غاية الكمال ، لأن الذات هي التي اقتضته ، والنقص إنما يأتي إذا كانت الصفة أفاضها (١) الغير على الموصوف .

أدلة جهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة

مدعى هذا الفريق يتلخص في أمرين :

الأول أن الصفة زائدة على الذات .

الثاني أنها يطلق عليها غير لغة وشرعاً .

أما المدعى الأول فلا حاجة لإقامة دليل عليه ، لأن البداهة قاضية بأن الصفة ليست عين الموصوف ، بل هي زائدة عليه ، وأما المدعى الثاني فاستدل عليه بدليان —

الأول أن التصوص وردت بكونه تعالى قادراً مريداً ، عالماً حياً ، سميعاً بصيراً ، ومعلوم فيما بيننا أن كون الشخص قادراً مريداً ، عالماً حياً سميعاً بصيراً ، معتل بقيام القدرة والإرادة ، والعلم والحياة ، والسمع والبصر ، فيقام عليه الغائب ، ويقال إن كونه قادراً ... الخ معتل بقيام القدرة .. الخ وشرط صدق المشتق على واحد من أثبات المشتق منه له ، فكذا شرطه في الغائب ، فيكون وصفه تعالى بكونه قادراً مثلاً مستلزماً لثبوت قدرة له ، والثابت غير ما يثبت له (٢) .

ومتلخص هذا الدليل قياس الغائب على الشاهد في أن علة كونه الشخص متناً عالماً هي العلم ، وذلك العلم يطلق عليه أنه لغة وشرعاً .

- (١) بمعنى أن الصفة جاءت إلى الموصوف ، وهو الله تعالى من خارج عنه ، وليس ذلك لازماً بل إن صفات الواجب تعالى ناشئة عنه لا من غيره ، راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٤٧ وما بعدها .
(٢) راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

وحيث كانت تلك العلة موجودة في الغائب (١) ، فيتعدى الحكم إليه ، وهو أنه يطلق عليه أنه غير لغة وشرعاً .

ويمكن أن يقال في هذا الدليل : إن قياس أمر على آخر دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حكم شرعي ، ولا يفيد (٢) إلا الظن ، والظن لا يعتبر في العقائد عند المسلمين . ولو سلمنا اعتباره ، أو قلنا : إن مسألة إطلاق شيء على آخر لا تحتاج إلى الدليل اليقيني ، فقد انتفى شرط من شروط اعتبار القياس ، وهو عدم وجود فارق بين المقيس والمقيس عليه . بيان ذلك أن القدرة في الشاهد قد تزول ويعرض العجز وقد تزيد وقد تنقص ، وليست (٣) مؤثرة عند الأشعري ، فيجوز أن يكون القيام بالغير اعتبر فيها لأجل تلك الأمور المقتضية للافتقار ، والمسوغ لإطلاق الغيبة ، أما في الغائب فالقدرة قديمة لا تزول ، ولا تزيد ولا تنقص ، ومؤثرة فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام بالغير التي هي متشأ إطلاق الغيبة .

الدليل الثاني قالوا : القادر من قامت به القدرة ، والعالم من قام به العلم ، والقائم غير من قام به لغة وشرعاً (٤) .

وبجواب عن ذلك أن المسموع من كلامهم : العالم من ثبت له العلم ، ففهم بعض الناظرين أن الثبوت معناه القيام وليس هذا لازم ، فإنهم يقولون : المنفى ما ثبت له المنفى ، وليس معنى الثبوت القيام ، ومعنى العالم على الوجه الصحيح

- (١) قصد المؤلف بالغائب : الله جل جلاله ، يعني أنه غائب عن الحس لا بحس بالحاسة مع أنه موجود قطعاً .
(٢) وما يعرف عند المناطقة بالتمثيل ، وهو إثبات حكم يرد في لوجوده في جزئي آخر لعلة بينهما ، مثل قياس النبيذ على الخمر في الحرمة ، بعلة الإسكار في كل منهما ، وهو عند المناطقة لا يفيد إلا الظن ، والظن لا ينفع في العقائد .
(٣) يريد الشيخ أن يقول : إن قدرة الإنسان غير مؤثرة عند الإمام أبي الحسن الأشعري وإنما المؤثر في الإيجاد هو الله تعالى لقوله ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ . وقوله ﴿ والله خلقكم وما تعلمون ﴾ .
(٤) لأن القائم صفة ، والصفة غير الموصوف قطعاً .

من انكشف له الشيء على الوجه الخاص به ، وهو أعم من أن تقوم به ، صفة تسمى علماً أم لا .

أدلة الأشاعرة القائلين بزيادة الصفات وعدم العينية وعدم الغيرية

يتلخص رأى هذا الفريق في دعويين (١) :

الأولى أن الصفات الكمالية زائدة على الذات وليست عيناً .

الثانية : أن الصفات لا يطلق عليها أنها غير لا شرعاً ولا لغة .

أما الدعوى الأولى : فقيل إنها بديهة لا تحتاج إلى دليل ، لأن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف — والحال أن الصفة صفة للموصوف (١) — موصوف — قول بأن الصفة من حيث هي صفة موصوف ، والموصوف من حيث هو موصوف صفة ، وهذا من البطلان بمكان .

وقد يقال : إن البديهة نفى العينية مع القول بصفة وموصوف ، أخدما عين الآخر ، أما نفى العينية على معنى أن الذات يقال لها علم من حيث إنها مبدأ الانكشاف ، وقدرة من حيث إنها مبدأ الآثار ، وإزادة من حيث إنها مبدأ تخصيص كل ممكن بماله ، فليس بديهياً ، بل هو نظري ، يحتاج إلى بيان وإثبات .

(١) في المطبوعة (لا دعويين) وهو خطأ مطبعي ، وقد صوبناه إلى في دعويين .

(٢) في المطبوعة وردت العبارة هكذا : والحال أن الصفة صفة للموصوف موصوف وهو خطأ مطبعي والصواب — والحال أن الصفة صفة لموصوف ، والموصوف بتصرف بصفة — حتى يستقيم الكلام ، ويكون له معنى ، فإن كون الصفة عين الموصوف يؤدي إلى أن الصفة والموصوف شيء واحد وهو ظاهر البطلان .

والعينية بالمعنى الأخير هي التي تنبئها الحكماء ، أما العينية بالمعنى الأول فلم يقل بها أحد ولذلك كان نفيها بديهياً .

وقيل إن نفى العينية نظري ، ودليله أنه لو كانت الصفة عين الذات لكان العلم عين القدرة ، والقدرة والعلم عين الإرادة ، وكان المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر ، لكن التالي باطل ، فالمقدم وهو أن الصفات عين الذات باطل أيضاً ، وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه ، وهو أنها ليست عيناً وهو المطلوب .

ودليل الملازمة أنه حيث كانت الصفة عين الذات فالمفهوم من القدرة هو الذات ، وكذا مدلول العلم والإرادة ، فيكون مفهوم الصفات متحداً ، حيث كان هو الذات ، فتكون القدرة والعلم والإرادة من قبيل الألفاظ المترادفة .

وأما بطلان التالي فواضح لأننا نعلم يقيناً أن المفهوم من القدرة غير المفهوم من الإرادة ، غير المفهوم من العلم .

ويمكن أن يقال هذا الدليل إنما أفاد أننا لو قلنا إن الصفة عين الذات لكانت الصفات متحدة في المفهوم واتحادها في المفهوم باطل بداهة ، ويظهر أن المستدل فهم أن العينية التي إدعاهما الحكماء بمعنى أنه ليس هناك في الخارج أمر زائد على الذات ، فهي راجعة إلى الاتحاد في الماصديق ، ومعلوم أن الاتحاد في الماصديق لا يستلزم الاتحاد في المفهوم (١) ، مثلاً ماصديق إنسان ، وما صدق ناطق واحد ، ومع ذلك فمفهوماهما مختلف ، فالإنسان هو الحيوان الناطق ، والناطق هو المتفكر بالقوة ، وحيث منع الدليل بمنع ملازمته . ونقول لا يلزم من الاتحاد في الماصديق الذي هو معنى المقدم ، الاتحاد في المفهوم الذي هو التالي فبطل الدليل .

(١) المراد بالمفهوم — المعنى الذي وضع العلماء اللفظ بإزائه ، أما الماصديق فهو الأفراد التي يطلق عليها اللفظ والاتحاد في الماصديق ، أي الأفراد لا يلزم منه الاتحاد في المفهوم والمعنى ، فأفراد (إنسان) هي نفس أفراد (ناطق) مع أن مفهوم كل من الإنسان والناطق مختلف عن الآخر . راجع كتاب المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم للدكتور عوض الله حجازي ص ١٠٣ الطبعة الثامنة .

أما الدليل على أن الصفة الكمالية لا يقال لها غير شرعاً ولغة وعرفاً ، فينبغي قبل الشروع فيه أن نبين معنى الغيبي في اصطلاح الأشعري ، حتى إذا ما سلبت الغيبة عن الصفات يكون الحكم بالسلب مسبوقة بتصور الغيبي .

نسب إلى الأشعري أنه عرف الغيبي بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر ، لانتفاء علاقة اللزوم بينهما ، وبعبارة أخرى موجودان لا تلازم بينهما ، وعلى هذا التعريف فالصفة مع الموصوف ليسا غيبيين ، لأنهما متلازمان وجوداً وعدماً ، فلا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أما الدليل فحاصله أن الشرع والعرف واللغة في استعمالها تشهد بأن الصفة الموصوف ليسا غيبيين ، فإنك إذا قلت ليس في الدار غير زيد ، كان غير ذلك صحيحاً شرعاً وعرفاً ولغة ، مع أن في الدار صفات زيد ، فلو كانت الصفات غوراً لشمها حكم النفي ، ولو شملها حكم النفي وكانت داخلة في النفي وجوداً في الدار لانتفى وجود الموصوف الذي هو زيد ، لأنه ملزوم ، والصفة لازمة ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم . فيكون مثل هذا التركيب مؤدياً لنفي وجود زيد في الدار وهو باطل بداهة ، لأنه ^(١) مسبق لإثبات وجوده لا نفيه ، أو لنفي ما يراه مع السكوت عن حكمه ، على حسب اختلافهم في مفهوم الاستثناء .

ويجيب عن ذلك أولاً بأن هذا التعريف المذكور للغيبي لم يثبت أن الأشعري قد نقل عنه أنه عرف الغيبي ، ويظهر أن التعريف الذي نسب إليه قاله بعض أصحابه لتوجيه القول بأن الصفات ليست غوراً .

مع ذلك فالتعريف لم يسلم من النقد كما يعلم من مراجعة كتب التوحيد ، ولولا أن هذه الخلاصة سلكت فيها طريق الاختصار لذكرت تلك الوجوه التي وردت على التعريف .

(١) الضمير راجع إلى عبارة (هذا التركيب) أي لأن التركيب مسبق لإثبات وجوده لا نفيه .

والتعريف الصحيح للغيبي أنهما الأمران اللذان يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ، والصفة مع الموصوف على هذا المعنى الصحيح غيران قطعاً ، فإن الصفة هي الأمر القائم بالغير ، والموصوف هي ما قامت به صفة .

ولأياً ^(١) فإن التركيب المذكور وهو قولك ليس في الدار غير زيد يقال في العرف لنفي ما عدا المستثنى الذي هو من نوعه ، فقولك ليس في الدار غير زيد المفهوم منه في العرف أن بكراً وخالداً ومحمداً وباقي الأفراد التي هي من جنس زيد ليست موجودة في الدار ، أما صفاته فلا يلتفت النظر إليها أصلاً ، كذلك ثيابه وأمنته ، وإن لم نقل ذلك للزم أن ثوب زيد ومناعه ليس غيره لأن ذلك التركيب لم ينف وجوده ولا قائل بذلك ، بل هي غيره بإجماع أهل اللغة ، ولهذا قال بعض المحققين إن معنى قول الأشعري إن صفات الله ليست عيناً أي بحسب المفهوم ليست غوراً أي بحسب الوجود الخارجي ، وهذا معنى صحيح لا شبهار عليه . فإن الصفة مفهوماً غير مفهوم الذات ، وليس في الوجود الخارجي سوى الصفة ^(٢) فما نسب للأشعري من أن القدرة والإرادة إلى آخر الصفات الثبوتية التي يعبر عنها بصفات المعاني موجودة في الخارج غير مسلم ، لم يصرح هو به أصلاً ، والدليل العقلي بنفيه ، لأنها إن كانت موجودة في الخارج بوجود هو عين وجود الذات فليس في الخارج إلا الذات ، وإن كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فإن كانت محتاجة إلى الذات في قيامها بها ، كما هو شأن الصفات الموجودة كانت ممكنة ، فتكون حادثة ، لأن المفروض وجودها حيث لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باملل ، وإن كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون

(١) أي ويجاب ثانياً بأن التركيب المذكور ... الخ .

(٢) مكناً في الطبوعة ، ليس في الوجود الخارجي سوى الصفة ، وهو خطأ واعتقد أنه خطأ مطبعي ، والصواب ، ليس في الوجود الخارجي سوى الذات — بدليل الكلام الآتي في نفس الصفة .

قائمة بنفسها فتكون ذاتا الصفات^(١) ، ويلزم تعدد ذات واجبة الوجود ، وهو باطل ، كما ثبت في مبحث الوجدانية ، فالحق أنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

وأظنك بعد أن طرقت هذه الأدلة المذكورة لعلماء الكلام في هذا المبحث سمعتك ، ولم تسلم من القدح ، تدرك أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي تتعلق بها تكفير طائفة من هذه الطوائف الإسلامية^(٢) ، وقد نقل عن بعض الأصفياء أنه قال : عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها مما لا يدرك إلا بالكشف والله أعلم .

قدرته تعالى ودليلها وغمومها

يتعلق بالقدرة مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومها .

الثاني في دليلها .

الثالث في عموم تعلقها .

مفهوم القدرة

اتفق المتكلمون والحكماء على أن الله تعالى قادر على إحداث كل فرد من أفراد

- (١) مكرها في الطبيعة فتكون ذاتا لصفات ، والصواب فتكون ذاتا لا صفات ، لأنها باديات قائمة بنفسها فتكون ذاتا لأن الصفة لا تقوم بنفسها ، بل تقوم بفوقها ، وحيث إنها قائمة بنفسها تكون ذاتا ، فتعدد ذات الواجب وهو باطل قطعاً .
- (٢) راجع شرح العقائد المضطربة ، وتعليق الإمام محمد عبده في هذه المسألة .

الممكنات ، بمعنى أنه لا يخرج فرد من أفراد الممكنات^(١) عن قبوله للتأثر عن الباري ، ونسبة هذه المقالة للمتكلمين لا كلام فيه ، أما نسبتها للحكماء فهو بناء على أن مذهبهم الصحيح هو أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى ، والوسائل معدلات وشروط .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في مفهوم القادر ، وعليه تفرع الخلاف في مفهوم القدرة ، فقال المتكلمون :

والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ، بمعنى أنه إذا أراد الإيجاد وقصد إليه ترتب الوجود ، وإن شاء عدم الإيجاد ترك ، فليس شيء من الإيجاد وعدمه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه .

وعلى هذا عرفوا القدرة بأنها التمكن من الفعل والترك ، وعرفوها بعضهم بأنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد^(٢) كل ممكن وإعدامه ، وهذا التعريف الأخير بناء على ما نسب للأشعري من أنها صفة وجودية ، والتحقيق خلافه وأنها أمر اعتباري ، فالتعريف الأول أجدر بالقبول^(٣) .

وقال الحكماء القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والقدرة هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، بمعنى أن فعله موقوف على مشيئته .

والمشيئة عندهم علمه تعالى بالنظام الأكمل ، وهذا لازم لذاته لا ينفك عنه أصلاً ، ولذلك كان سبب العجز عنه بالإيجاب لا بالاختيار ، وكان مقدم الشرطية

- (١) في المطبوعة لا يخرج فرد من أفراد الممكنات ... الخ والتركيب غير سليم فرددت كلمة (من) أي فرد من أفراد الممكنات ليستقيم الكلام .
- (٢) في المطبوعة إيجاب مائة وهو خطأ مطبعي والصواب إيجاد بالدال وهو ما كتبه ، بدليل المقابلة بالعدم .
- (٣) في المطبوعة أجدر بالقول والصواب ما كتبه .

القائلة إن شاء فعل واجب الصدق والتحقيق ، ومقدم الشرطية القائلة وإن لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق ، بخلاف المشيئة عند المتكلمين فإنها عبارة عن القصد ، وتعلق القصد بأحد الطرفين غير لازم لذاته ، فلذلك كان فاعلاً بالاختيار ومن هنا نشأ خلاف بين الحكماء وغيرهم في كيفية صدور الفعل عن الباري سبحانه وتعالى ، فقال الحكماء بالإيجاب وقال المتكلمون بالاختيار .

أدلة الحكماء

استدل الحكماء على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار بعدة أدلة تقتصر منها في هذه الخلاصة على ثلاثة :

الأول : لو كان الباري مختاراً في فعل من الأفعال مثل إيجاد زيد لكان الحال لا يخلو إما أن يكون إيجاد أولي به من الترك أو لا ، فإن كان إيجاد أولي به كان حصوله كلاً له ، فيكون في ذاته ناقصاً مكملاً نفسه بذلك الإيجاد ، وإن لم يكن أولي به كان إيجاد عبثاً .

ومحصل الدليل أن الإيجاد إذا كان بطريق الاختيار فإما أن يكون محصلاً كلاً للباري لم يكن حاصلاً بذاته ، وإما أن يكون عبثاً ، وكل من النقص والعبث محال على الله تعالى بالإجماع ، فما أدى إلى أحدهما وهو أن الإيجاد بطريق الاختيار محال ، ثبت أنه فاعل بالإيجاب .

ويجاب عن ذلك بأن القاصد إلى تحصيل شيء قد يقصده لكونه أولى به ، لأنه يحصل كلاً له ، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره ، كما إذا قصد الإنسان تحصيل العلم (١) إلى تكميل نفسه ، وقد يقصد الفعل لكونه أولى من عدمه

(١) مكنى في الأصل لا العلم ، والصواب إلى تحصيل العلم ، فتحصيل العلم كمال للإنسان لأنه أولى من الجهل وأفضل منه .

بالنسبة إلى الغير ، والعبث إنما يحصل إذا انتفت الأولوية من كل الوجوه .
الدليل الثاني : لو كان الباري مختاراً لا تقلب الممتنع ممكناً أو كان وجوده في الأزل ممكناً ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه ، وهو أنه مختار (١) باطل ، ثبت نقيضه ، وهو أنه فاعل بالإيجاب .

ويطالع التالي واضح ، وأما الملازمة فدليلها أنه إذا كان الأثر ممتنعاً في الأزل ، وقد صار ممكناً فيما لا يزال ، فقد انقلب الممتنع ممكناً ، وإذا كان ممكناً في الأزل لحاز وقوعه في الأزل ، فيكون أزلياً وهذا محال ، لأن فعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بعدم ، فلا يكون أزلياً .

والجواب أنا نختار كونه ممكناً في الأزل ولا يلزم من إمكانه وقوعه ، لجواز أن يكون إمكانه في الأزل بالنظر إلى ذاته ، ولكن يمتنع وقوعه في الأزل لأن الله لم يرد إيقاعه فيه ، وقد أراد إيقاعه فيما لا يزال ، وكذلك لا مانع من أن يقال إنه ممتنع في الأزل لا لذاته ، فكونه ممكناً فيما لا يزال لا يؤدي إلى قلب الممتنع ممكناً ، لأن الامتناع للغير لا للذات .

الدليل الثالث : لو كان الواجب مختاراً وتعلقت قدرته بإيجاد العالم ، فإما أن يكون ذلك التعلق أزلياً ، وإما أن يكون حادثاً ، فإن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً ، لأنه حيث تحقق تعلق القدرة بالإيجاد فقد تمت العلة ، وإذا تمت وجب تحقق العالم معها ، لأنه معلول ، والمعلول لا يتخلف عن علته ، فيكون أزلياً . وإن كان التعلق حادثاً فقد حدث بواسطة القدرة فتنقل الكلام إلى تعلق القدرة بإحداثه وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال . وملخص الدليل أن الواجب لو كان مختاراً لزم إما قدم العالم ، وإما التسلسل ، وكلاهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو كون الواجب مختاراً باطل .

(١) في المطبوعة فاعل ما أدى إليه هو أنه مختار ، والصواب إضافة حرف (الواو) قبل كلمة هو أنه مختار ، وهو ما كتبه .

والجواب أنا نختار كون التعلق أزلياً ولا يلزم قدم العالم ، وذلك بأن تتعلق قدرة الله تعالى في الأزل بوجود العالم فيما لا يزال ، وهذا ما يعبر عنه عند علماء الكلام بالتعلق الصلوحى القديم ، ولنا أن نختار الشق الثانى ، ولا يلزم التسلسل المتع ، لأن التعلقات أمور اعتيادية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار .

أدلة المتكلمين على أن الله تعالى مختار في أفعاله

أمثل المتكلمون على أن الله قادر بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك . وبعبارة أخرى أنه مختار في فعله بعدة أدلة .

١ — منها قولهم قد سبق في مبحث إثبات الصانع أن العالم حادث ، وأن له صانعاً قديماً ، وحيث كان الصانع قديماً ، والعالم حادثاً ، وجب أن يكون الصانع مختاراً في إيجاد ، لأنه إن لم يكن مختاراً بل كان فاعلاً بالإيجاب ^(١) والفرض أن العالم حادث . فإما أن يوجبه بدون واسطة حادثة تسبقه في الوجود ، وإما بواسطة ، لا جائز أن يوجبه بدون واسطة ، لأنه يلزم عليه تخلف المعلول ، وهو العالم عن علته ، وهى الواجب ، حيث كان الواجب موجوداً في الأزل ، ولم يكن العالم موجوداً فيه ، لأن الفرض أنه حادث ، ولا جائز أن يوجبه بواسطة حادثة ، لأن تلك الوسطة الحادثة تحتاج إلى واسطة ، وهذا يلزمه أن كل حادث يكون مسبوقاً بحادث قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، وإذا كان إيجاد العالم بطريق الإيجاب يلزمه تخلف المعلول عن علته ، أو التسلسل ، وكلاهما

(١) لو كان الله فاعلاً بالإيجاب لكان العالم قديماً — والفرض أنه حادث — وذلك لأن الله علة تامة ، وإذا وجدت العلة التامة وجد معلولها معها ، ولا تخلف المعلول عن العلة ، وهو باطل بداهة .

محال ، فالملزوم محال ، فيثبت تقيضه وهو أن الله فاعل بالاختيار وهو المطلوب .

٢ — ومن الأدلة قولهم لو كان مُوجدُ العالم موجباً بالذات لزم من ارتفاع العالم وعدمه ارتفاع الواجب وعدمه ، لكن التالى باطل ، فيبطل المقدم ، وهو أن موجد العالم موجب لا مختار .

ويطْلان التالى واضح لأن الواجب بالذات لا يقبل الانتفاء أصلاً . أما الملازمة فدلِيلها أنه لما كان موجد العالم موجباً لا مختاراً فالعالم من لوازم ذاته لا ينفك عنها حيث كان علة له ، ومعلوم أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع الملزوم باطل ، فانتفى كونه فاعلاً بالإيجاب لهذا المحذور ، وثبت أنه فاعل بالاختيار لأنه لا واسطة .

دليل قدرته سبحانه وتعالى

يستدل على ثبوت القدرة للبارى سبحانه وتعالى بقطع النظر عن عموم تعلقها وعدمه بأدلة :

أولاً إجماع علماء الكلام على أن الله تعالى قادر ، وإن اختلفوا في بيان المراد من القادر .

ثانياً التصريح الدالة على ثبوت ذلك الوصف لله مثل قوله ﴿ هو على كل شيء قدير ﴾ .

ثالثاً إن القدرة كمال ويمكن أن تكون للواجب ، وكل ما كان كذلك يجب لله ، فالقدرة واجبة لله .

رابعاً قولهم إن القدرة من لوازم ذات البارى لأنها كمال ، والمصحح للمقدنية

وقبول التأثير من المؤثر هو الإمكان ، لأن معنى كون الشيء ممكناً أنه لا وجود له من ذاته ، وليس في ذاته ما يمنع قبوله للوجود .

وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً ، فللواجب أن يفيض الوجود على الممكن ، وله أن لا يفيض ، حيث لا مانع من جهة القابل ، والاستعداد متحقق من جهة الفاعل .

عموم قدرته سبحانه وتعالى

عموم قدرة الباري وشمولها لجميع الممكنات في لسان علماء الكلام يطلق على معان ثلاثة :

الأول صلاحيتها للتعليق بكل ممكن سواء تعلقت به بالفعل فوجد ، أو لم تتعلق به ، بأن لم يوجد أصلاً ، أو وجد بقدرة مخلوق .

الثاني كون جميع الموجودات في الخارج من الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، إما بالذات وإما بالواسطة .

الثالث كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرته تعالى ابتداء بحيث لا مؤثر سواء في ممكن أصلاً .

أما المعنى الأول فقد خالف فيه طوائف : الأولى ليست إسلامية وهي المجوس ، قالوا إن الله لا يقدر على خلق الشر ، ولا الأجسام المؤذية ، ولقادر على هذه الأشياء إله آخر ، وهو إله الشر ، ومجتبىهم في ذلك أن إله الخير خير ^(١) .

(١) الأول أن يقول : إن موجد الخير غير ، وموجد الشر شرير ، لأن الكلام أن في الوجود خيراً وشرّاً ، وهم يرون أن الشيء الواحد لا يكون مضرباً للخير وللشر معاً . فقالوا : إن للخير إلهاً يوجده وللشر إلهاً يوجده . راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٨ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

والله الشر شرير ، والواحد لا يكون خيراً وشريراً معاً وقد تقدم في ذيل مبحث الروحانية بيان شبهة هذا الفريق بتوسع مع ردها ، فارجع إليه إن شئت .

أما الطوائف الإسلامية فكلهم من المعتزلة وعددهم أربع :

الأولى قالت إن الله تعالى لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح ، لأنه لو قدر عليها لجاز صدورها عنه ، لكن جواز صدورها عنه باطل ، فبطل كونه قادراً عليها . والملازمة واضحة لأن الشرور مادامت من متناول قدرته فصدورها ممكن في ذاته ، وأما بطلان الثاني فدليله أنها لو صدرت عنه فإما أن يكون عالماً بما فيها من المضار ، وإما أن يكون غير عالم بذلك ، فإن كان عالماً بما فيها من المضار كان إصدارها والحال كذلك من قبيل السفه ، وإن لم يكن عالماً بها كان جاهلاً ، وكل من السفه والجهل محال ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن الشرور والقبائح من ضمن ما تتعلق به قدرته ، ثبت أن قدرته لا تصح ^(١) للتعليق بما ذكر .

والجواب أنا نختار صدورها عن الباري مع علمه بما اشتملت عليه من المضار وما تؤدي إليه من المفساد ، ونمنع إتصاف الله تعالى بالسفه ، لأن مدار السفه على إثبات قبح هذه الأشياء بالنسبة إليه سبحانه وتعالى ، وهذا ممنوع ، لأن القبح أو الضرر أو المفسدة بالنسبة إلى مرتكبها ، لأنه الفاعل لها ، والباري خالق فقط فهو متصرف في ملكه ، أما الفاعل فهو مكلف بالابتعاد عنها فكان فعلها قبيحاً بالنسبة إليه ، ومجلبة لضرر يلحقه فقط أو يلحقه ويلحق غيره .

الثانية قالت إن الله تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا يقع ، لأنه لما تعلق علمه بعدم وقوعه . كان وقوعه مستحيلاً والمستحيل لا يتعلق به القدرة ، والجواب أن

(١) حكنا في المطبوعة لا تصح ، وأرى أن الصواب لا تصح .

المعروف عدم تعلق القدرة صلاحية ^(١) وفعلاً بالمستحيل لذاته ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلاً بالنسبة إلى ذاته .

الطائفة الثالثة قالت لا تعلق قدرة الله تعالى ولا تصلح للتعلق بمثل مقدور العبد فلو فرض أن الله تعالى حرك جوهرًا إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان ، وحجتهم في ذلك أن فعل العبد لا يخلو عن أن يكون طاعة أو معصية ، أو عبثاً ، وفعل الله تعالى لا يتصف بذلك ، فلا تماثل .

ويجاب عن ذلك بأن الفعل إما حركة أو سكون ، ولا مانع من التماثل في ذلك الأثر أما كونه طاعة أو معصية ، أو عبثاً ، فهي اعتبارات يتصف بها فعل العبد من حيث كونه ممثلاً للأمر ، أو مخالفاً ، أو ليس في عمله فائدة .

الطائفة الرابعة قالت لا تصلح قدرة الباري للتعلق بما تعلقت به قدرة العبد لأن القابل للإيجاد شأنه إذا توافرت دواعي وجوده وجد ، وإذا توافرت الصوارف عن الوجود بقي على عدم ، فلو فرض أن مقدور العبد كان مقدوراً لله تعالى ، وأراد الله تعالى إيجاده وكره العبد وجوده لزم وجوده لتحقيق داعي الوجود ، ولزم عدم وجوده لتحقيق الصارف ، وهذا يؤدي إلى الجمع بين التقيضين ، وهو محال . ويجاب عن ذلك بأن المكروه لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلق بوجوده قدرة أخرى تستقل بالإيجاد ، وهي أقوى من القدرة الأخرى ضرورة .

المعنى الثاني لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثاني وهو كون جميع الموجودات الممكنات مستندة إلى

(١) بمعنى أن عدم معنى القدرة من حيث الصلاحية ، ومن حيث الفعل والتأثير إنما ذلك بالنسبة للمستحيل لذاته كضربك الباري والجمع بين التقيضين ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلاً .

الله تعالى إما بالذات وإما بالواسطة لم ينزع فيه أحد من القائلين بوحدة الواجب سبحانه وتعالى . والخلاف بينهم قاصر على كيفية الاستناد ووجود الوسائط وثقافتها .

فالأشاعرة ومن وافقهم من المتكلمين يقولون إن الممكنات مستندة إلى الله تعالى بطريق الاختيار لا بطريق الإيجاب ، والحكماء يقولون إنها مستندة إليه تعالى بطريق الإيجاب .

وكذلك الوسائط قالت فيها الأشاعرة ومن كان على طريقتهم أنها لا تأثير لها ، وغاية الأمر أنها تتحقق ليرتب عليها غيرها ، وليس لها تأثير .

وقالت المعتزلة لها تأثير في أفعال العباد الاختيارية ، فإن العبد يخلق أفعال ^(١) نفسه الاختيارية ، وتنقل عن الحكماء أن العقل العاشر هو الذي يفيض الصور على المحدثات ، وهذا خلاف التحقيق ^(٢) ، والتحقيق أنهم يقولون إن الوسائط شروط ليست مؤثرة .

المعنى الثالث لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثالث وهو كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى ولا تأثير لأحد سواه فيها ، يختلف فيه بين الأشاعرة وفرق أخرى . فقالت الأشاعرة لا تأثير لغير الباري أصلاً .

(١) هذا رأى المعتزلة فهم يقولون : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية من الصلاة والصوم والزكاة حتى يستحق الثواب عليها ويفعل الغيبة والجميمة حتى يستحق العقاب عليها .

(٢) سبق أن علقنا على هذا الرأي في الجزء الأول من هذا الكتاب ج ١ ص ١٥٥ وبيننا أنه رأى غير واضح ، وأن الموجود في كتب الفلاسفة يناقضه . بدليل ما ذكره المؤلف نفسه في الصفحة التالية عند ما قال : ونسب إلى الحكماء أنه : تأثير للباري إلا في العقل الأول .

وقالت المعتزلة إن أفعال الإنسان الاختيارية واقعة بتأثير قدرته :

وقال النجمون إن كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند إلى الأفلاك والكواكب حسب حركاتها وأحوالها .

ونسب إلى الحكماء أنهم قالوا لا تأثير للبارى إلا في العقل الأول ، أما ما عداه فهو من تأثير بعض الممكنات في بعضها .

أما مذهب المعتزلة فسيأتي بيانه على الوجه الكامل الوافي مع ما يتعلق به في مبحث خلق الأفعال . وأما مذهب النجمن فشبهتهم أنهم لما رأوا أن حوادث العالم السفلى مرتبطة بحركات الأفلاك والكواكب وانتقالاتها اعتقدوا أن التأثير للكواكب والأفلاك ، ويكفيك في الرد عليهم أن تقول سلمت لكم أن التغيرات من نهار إلى ليل وبالعكس ، ومن فصل إلى فصل ، وهكذا مرتبط بانتقالات الأفلاك ، ولكن لا يلزم من هذا الارتباط أن الأفلاك بواسطة أوضاعها وانتقالاتها تكون علة ، فإن الارتباط كما يكون بين معلول وعلة يكون بين مسبب وسبب يكون بين انعدام مشروط وانعدام شرط ، فذلك الشبهة ساقطة .

وأما ما نسب إلى الحكماء فقد علمت أن التحقيق من مذهبهم أن الوسائط شروط ومعدات وليس لها تأثير ، وعلى فرض أن مذهبهم هو ذلك المشهور فقد تقدم لك في مبحث العلل ما فيه الكفاية في الرد على ذلك المذهب .

أما ما ذهب إليه الأشعري فحيث إن الكلام سيأتي في مبحث أفعال العباد إن شاء الله تعالى شاملاً لجميع المذاهب وأدلتها ، وبيان الراجح والمقبول منها ، حسب ما يقضي به الدليل العقلي ، فيحسن تأخير الكلام على الأدلة التي استندوا إليها في هذا المبحث إلى ذلك المبحث الآتي

دليل عموم القدرة

قد علمت أن عموم القدرة بالمعنى الثاني لم يخالف فيه أحد من القائلين

بالوحدانية وأن عمومها بالمعنى الثالث سيأتي بيان الأقوال فيه وأدلتها في مبحث أفعال العباد ، وحيث أن المطلوب إقامة الدليل عليه الآن هو بالمعنى الأول وهو صلاحيتها للتعلق بكل ممكن .

وقد ذكروا لعمومها بهذا المعنى عدة أدلة :

(١) أجمعت الفرق كلها لا فرق بين الإسلامية وغيرها على أن الله تعالى قادر على بعض الممكنات ، ولا شك أنه يلزم من قدرته على البعض قدرته على الكل ، لأن علة القبول في الممكن هي الإمكان وهي متحدة في الجميع ، والقدرة لازمة لذات الواجب لا تنفك عنه ، فحيث كانت القدرة متحققة في الفاعل ، وعلة القبول متحققة في القابل ومتحدة في جميع أفرادهم وجب أن تكون القدرة صالحة للتعلق بأي فرد من أفراد القابل .

(٢) الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولا بد للممكن أن ينتهي إلى الواجب بالإجماع وقد ثبت بالدليل الصحيح أن الواجب مختار ، والمختار قادر ضرورة فكل ممكن يمكن ينتهي إلى القادر .

(٣) عجز الواجب عن إعطاء الوجود إلى القابل إما أن يكون مقتضى ذاته ولما أن يكون لمانع خارج عن ذات الواجب ، لا جائز أن يكون لذاته ، وإلا لما أفيض الوجود على ممكن أصلاً ، ولا جائز أن يكون لمانع خارجي ، لأنه لو كان لمانع خارجي لكان لذلك المانع سلطان على ذلك المفيض ، حتى منعه ، ولو كان له سلطان عليه لكان مقهوراً تحت سلطان ذلك المانع ، وكونه مقهوراً محال ، فبطل كونه عاجزاً عن إعطاء الوجود إلى أي ممكن ، فثبت أن قدرته صالحة لإيجاد أي ممكن .

وما يستأنس به في هذا المطلب قوله تعالى : ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾ وأمثاله ، مما دل بحسب المتبادر منه على عموم قدرته سبحانه وتعالى .

وقد يقال إن الشيء في الآية يحتمل أن يراد به الموجود كما هو اصطلاح الأشاعرة ، ويحتمل أن يراد به ما كان عند المخاطبين شيئاً ، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت ، ويحتمل أن يراد به ما يفهم عند قول القائل أنا القادر على كل شيء ، وهو ما عدا ذات وصفات المتكلم ، فإن أريد الأول كان شاملاً لذات الباري وصفاته ، وقد خرجنا بالدليل العقلي الذي أثبت أن ذات الباري وصفاته ليسا من متاولات القدرة ، والتخصيص بالدليل العقلي لا يخرج العام عن كون دلالة قطعية ، فتصلح الآية للاستدلال . وإن أريد المعنى الثاني تكون ذات الباري وصفاته خارجة لم يتناولها لفظ شيء وكذلك كثير من الممكنات التي لم ترها عامة العرب في ذلك الوقت الذي نزلت فيه الآية وحيث لا تصلح الآية للاستدلال ، ولا للاستئناس . وإن أريد المعنى الثالث وهو ما عدا ذات المتكلم وصفاته كما يقتضيه مقام التمدح كانت الآية دالة على عموم القدرة بدون استثناء شيء منها ، وحيث قد يقال إن الآية حيث احتملت عدة معان بالنسبة للفظ شيء ، بعضها يخرجها عن الصلاحية للاستدلال ، والبعض الآخر لا يخرجها عن الصلاحية فقد تطرقها الاحتمال ، والدليل متى تطرف إليه الاحتمال سقط به الاستدلال . ويمكن أن يقال إن هذه الآية مسوقة للامتنان على المخلوقات أو التمدح أو التهديد ، وهذا يرجع أن المراد هو الاحتمال الثالث فلم تكن الاحتمالات في مرتبة واحدة ، فتصلح باعتبار المعنى الأول والثالث أو للاستئناس والله أعلم .

مبحث العلم

يتعلق بالعلم مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومه .

الثاني في دليل ثبوته للباري .

الثالث في إحاطته بجميع الأشياء .

أما مفهومه فالمشهور بين القوم أنه صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه ، دون سبق خفاء ، وهذا بناء على ما نسب للأشعري ، من أن العلم صفة وجودية . أما إذا جربنا على أنه من الأمور الاعتبارية كما هو التحقيق ، فيعرف بأنه انكشاف جميع الموجودات والمعلومات على ما هي عليه انكشافاً لا يحتمل النقيض ، وكلا التعريفين من حيث فهم معناه لا يحتاج إلى شرح ولايضاح ، والخارج بالقيود واضح .

أدلة ثبوت العلم للباري

اتفقت جميع الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم ، وقد أقيمت عدة أدلة لإثبات هذا المدعى ، منها :

قوله تعالى ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ (١) والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن .

ومنها قولهم من الضروريات العقلية التي فطر عليها كل عاقل الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى علم فاعلها ، فالأفعال المتقنة ملزمة ، وعلم فاعلها لازم ، فدلائلها على علم فاعلها مما تقتضي به الضرورة . وبناء على هذه المقدمة الضرورية يركب الدليل هكذا :

الباري فعلة متقن محكم ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، النتيجة الباري عالم . وكبرى الدليل ضرورة ينسب عليها إنك إذا رأيت صنعةً دقيقاً محكماً في أي

(١) سورة الحشر الآية ٢٢

وقوله تعالى في سورة السجدة ﴿ ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ﴾ آية رقم ٦ .

كائن من الكائنات ، التي تشاهدها ، كبناء أو نسج ثوب ، جازمت بأن صانع هذا عالم ، وأما الصغرى فتحتاج إلى إيضاح وبيان :

ولنذكر لذلك أمثلة وبها يتضح لك أن أفعال الباري في غاية الإحكام والإتقان ، وأنها وضعت على نظام لا يعلوه نظام ، مثال ذلك الأفلاك والكواكب في العالم العلوى ، قد رتب ترتيباً خاصاً ، وجعل لها نظام في سيرها ودورانها ، ترتب عليه اختلاف الليل والنهار ، واختلاف الفصول ، وانتفاع العالم السفلى بسبب ذلك الوضع والترتيب ، بحيث لو اختلف ذلك الترتيب لفسد ذلك النظام ، الذي نشاهده ولو اطلعت على ما قاله علماء الهيئة في هذا الباب ، لزدت يقيناً بأن هذا الوضع في غاية الإحكام والإتقان .

ومن أمثله أيضاً : الحيوان والنبات والبحار ، فإنك ترى بعض أنواع الحيوان قد تركب من أعضاء تخالف أعضاء البعض الآخر في الشكل والمقدار وكانت على وضع خاص بحيث لو اختلف ذلك الوضع لغات الفائدة المترتبة على خلقه من حمل الأثقال ، أو الركوب ، أو أى عمل آخر ، كذلك ترى في النبات أنواعاً مختلفة ، ولكل نوع فائدة مترتبة على وجوده بشكل مخصوص في وقت مخصوص ، بحيث لو اختلف وضع من أوضاعه لاختل النظام المترتب عليه ، كذلك البحار ترى ماءها ملحاً لأنه لو كان عذبةً لأنتن ماؤه ، وترتب عليه فساد كبير ، كذلك إذا فكرت في نفسك وتركيب جسمك وإيأزمه ، وكيفية ارتباط الروح بالبدن ، وكيفية صدور الأفعال النفسية والبدنية من الروح بواسطة ذلك الارتباط ، جازمت قطعاً بأنه فعل متقن مشتمل على دقائق وحكم ، تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه بتلك الدقائق والمنافع ، والمصالح المترتبة على ذلك الفعل .

قال تعالى ﴿ مستترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (١) أى حتى تكون نتيجة وفهمهم على تلك العلامات ، وفهمها أن

الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو الحق الثابت الذي ينتهى إليه كل كمال .

وقد نقض (١) هذا الدليل نقضاً تفصيلياً حاصله أن إتقان الأفعال الذي اشتملت عليه المقدمة الصغرى إما أن يكون المراد منه كون الأفعال في غاية الانتظام والإحكام من كل وجه ، بمعنى أنها مرتبة ترتيباً لا خلل فيه ، وملائمة للمصالح والمنافع المطلوبة منها ، بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها . وإما أن يكون المراد أنها متقنة في الجملة ، فإن أريد الأول منعا الصغرى فإن العالم السفلى يمتلئ بالشور والمفاسد ، التي لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا (٢) العالم من كونها فيه ، وإن أريد الثاني منعا الكبرى القائلة ، وكل من كان فعله متقناً فهو عالم ، فإن بعض الحيوانات كالنحل والعنكبوت يصنع بيوتاً متقنة على شكل هندسى بل ربما يعجز عنه بعض المهندسين مع كونها ليست عالمة .

ويجيب باختيار الشق الأول وهو أن أفعال الباري متقنة إتقاناً تاماً من جميع الوجوه ، وما ذكر من أن العالم السفلى يمتلئ بالشور والمفاسد فهو بحسب الظاهر ، أما عند التأمل الصحيح البعيد عن الهوى فإنك لا تجد موجوداً من الموجودات ولا فعلاً من الأفعال إلا وفيه خير ، وجميع المسكنات الموجودة مترتبة ترتيباً عجيباً بحيث لو اختلف شيء منه لفسد العالم بأسره ، وقد يكون الشيء شراً إذا نظرت إلى ذاته ، كالأل في جملة العالم ، ألا ترى أن من ينشأ لم يكن له من أن ينشأ مرحاضاً ، فهذا المرحاض ينجس في ذاته ، كمال بالنسبة للبيت بحيث لو دخل البيت منه لكان ناقصاً شيئاً من وجوه كماله . كذلك إذا رأيت أنفاً بارزاً

(١) أى اعترض عليه بدليل تفصيلي ينتج خلاف ما انتج الدليل الأول ، وهو المسمى بالنقض التفصيلي . وهو أن تأتي بدليل ينتج خلاف المطلوب .

(٢) يبدو أن العبارة فيها نقض ، والصواب : إن العالم السفلى يمتلئ بالشور والمفاسد التي لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا العالم عدم وجودها فيه .

في وجهه مغطى فإنك تستقبح تلك القطعة البارزة ، ولكن لو كشف الوجه ورأيتها في وضعها مع بقية أجزاء الوجه لرأيتها في غاية الحسن ، وأنها أوجبت حسناً للوجه بحيث لو خلا عنها لكان مستقبحاً وهكذا .

وهذا الجواب على طريق التنزل ^(١) مع السائل ، وإلا فلنا أن نقول له كلامنا في إتقان الصنعة من حيث إنها صنعة ، أي من حيث إنها كمال في الوجود لا من حيث كونها خيراً أو شراً . وإذا نظرنا إلى هذه الجهة فلا يمكن لقائل أن يقول إن من الصنائع ما ليس كمالاً في الوجود ، وهذا الجواب سلمت المقدمة الصغرى .

ويجاب أيضاً باختيار الشق الثاني ، ولا يضرنا كون النحل والعنكبوت أو غيرها من الحيوانات عنده علم بكيفية صنع بيت له ، أو علم بطريقة تحصيل قوته وادخاره ، غاية الأمر أن علمه بهذا لم يكن بطريق التفكير بل بطريق الإلهام من الله وليس في كل شيء بل في ذلك الباب الخاص ، فيكون شاهداً لنا على أن الصانع لشيء عالم به والله صانع العالم كله فهو عالم بما فيه .

ومن الأدلة على علمه تعالى قولهم : قد ثبت في مبحث القدرة أنه قادر مختار واختار يفعل ما قصد فعله ويترك ما قصد تركه ، ومن لوازم القصد العلم لأن الشيء لا يقصد إلا إذا ^(٢) كان معلوماً .

ومن الأدلة قولهم : العلم كمال ويمكن أن يثبت للواجب ، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت للباري ، فالعلم واجب للباري ، وقضياً الدليل واضحة ومسلمة .

ومن الأدلة أيضاً : العلم كمال في الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات من هو

(١) يقصد بقوله (التنزل) التسليم بأن في العالم بعض الفاسد والشرور ولكن هذه الفاسد لا بد منها للمصلحة العامة ، فوجود بعض الشرور لا ينال الكمال العلم في العلم .
(٢) كلمة (إذا) ليست موجودة في المطبوعة فأضفناها ليستقيم الكلام

عالم ، فلو لم يكن الواجب عالماً لكان في الموجودات الممكنة من هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال .

ومنها أيضاً الواجب هو واجب العلم في عالم الإنسان ^(١) وليس من المعقول أن المعلن للشيء يكون فاقداً له .

إحاطة علمه بجميع الأشياء

بعد أن اتفقت الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم مختلفوا في إحاطة علمه بالأشياء ، فذهب المحققون إلى أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء : واجبها ومستحيلها ، وجائزها ، موجوداً أو معدوماً ، وذهب غير المحققين إلى أنه عالم ببعض ، وهؤلاء فريقان : الفريق الأول المعتزلة والفريق الثاني الفلاسفة .

أما المعتزلة فمنهم من قال إن الله لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها فيعلم الماهيات فقط ، ومنهم من قال إن الله لا يعلم إلا ما يتناهى ، أما ما لا يتناهى فلا يعلمه . ومنهم من قال إنه لا يعلم علمه .

وأما الفلاسفة فمنهم من قال لا يعلم ذاته ويعلم غيرها ، ومنهم من قال يعلم ذاته ، ولا يعلم غيرها ، ومنهم من قال لا يعلم الجزئيات المادية .

أما أصل العلم فجميع هذه الفرق تثبت لله تعالى ولم يخالف فيه أحد إلا طائفة من قداماء الفلاسفة ولا كلام لنا معهم ، لأن رأيهم تدفعه البديهة . أما تلك الفرق المخالفة في إحاطة علمه فسأذكر لك شبه كل فريق مع ردها ملاحظاً الاختصار بقدر الإمكان :

(١) المطبوعة الواجب هو واجب العلم في عالم الإنسان ، وهو خطأ مطبعي ، والصواب ما كتبناه .

شبهة القائل أنه لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها أنه لو علم في الأزل الجزئيات لزم أن لا تتعلق قدرته بجزئ أصلاً لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن ، والجزئ إذا علم أزلاً وقوعه أو عدم وقوعه كان واجب الوقوع ، أو ممتنع الوقوع ، لأن علم الله تعالى لا يتخلف ، وإذا كان واجباً أو ممتنعاً فالقدرة لا تتعلق به ، فيلزم ألا يقدر الله على جزئ أصلاً ، بل ولا يقدر العبد على فعل . وهذا يازده انتفاء الفائدة في بعث الأنبياء ، وانتفاء فائدة الأوامر والنواهي ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، وبجواب عن ذلك بأن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن لذاته ، وإن وجب أو امتنع لغيره ، والمنوع تعلقها بالواجب والممتنع لذاته ، والجزئيات التي علم الله وقوعها ، أو عدم وقوعها ممكنة لذاتها ، وإن وجبت أو امتنعت لتعلق علم الله بالوقوع ، أو بعدمه فإن ذلك التعلق لا يمنع من تعلق القدرة بها .

شبهة القائل إنه لا يعلم مالا نهاية له ، أن العلم يتعدد بتعدد المعلوم ، فلو علم مالا يتناهي لثبت له علوم غير متناهية ، وهو محال ، لأن التعدد في الصفات مستحيل عقلاً ، وبجواب عن ذلك بأن العلم صفة واحدة لها تعلقات متعددة ، فالتعدد فيها لا في العلم وهي اعتبارات عقلية فلا كثرة في الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم علمه أنه لو علم علمه لزم اتصافه بعلوم لا تنتهي لأن العلم الذي به الإدراك غير العلم الدرك ، وكلاهما وصف له تعالى ، ويحتاج إلى علم آخر ، ليعلم به ذلك العلم الذي أدرك به علمه ، وهكذا يقال في كل علم ، فيلزم أن يكون له علوم لا تنتهي ، وهذا محال ، وبجواب عن ذلك بأن علمه واحد والذي تعدد ولم يتناهي ، هي التعلقات وهي أمور اعتبارية فلا كثرة في الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم ذاته أن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين فتقتضي عالماً ومعلوماً ، وليس معنا إلا الواحد من كل الوجوه ، وهو الذات ، فليس معنا طرفان ، ولما كان العلم لا بد في تحققه من طرفين ، والعلم بالذات لا يأتي فيه تحقق طرفين لأنه ليس معنا سواهما ، فالعلم بها لا يتحقق (يلاحظ أن صاحب هذا القول من الحكماء القائلين - إن الصفات غير الذات)

والجواب نمنع قول صاحب الشبهة إن العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة إلى الذات فالطرفان متغايران ، ولو سلم أن العلم نسبة فالتغاير الاعتباري كاف ، وهذا متحقق في الذات باعتبار كونها معلومة وباعتبار كونها عالمة .

شبهة من قال إنه لا يعلم غير الذات أن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر فإنه يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر ، فلو كان عالماً بالمعلومات غير الذات حصل في ذاته كثرة لا نهاية لها ، والجواب أن التعدد إنما يكون في التعلقات والتعدد فيها لا يوجب الكثرة في الذات ، لأنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم الجزئيات المادية هي لزوم التغير في القديم وهو محال ، بيان ذلك أنه لو علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ثم دخل زيد الدار في الغد ، فإن بقي العلم على حاله بمعنى أن زيداً يدخل الدار غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع ، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى عدم ، والثاني من عدم إلى الوجود (١) ، وهذا محال بالنسبة للقديم ، فإن الدليل العقلي قضى بأن القديم لا يتغير ، والعلم قديم ، فلاجل هذه الشبهة قالت هذه الفرقة كما اشتهر عنها أنه لا يعلم الجزئيات .

وشنع بعض علماء الكلام على هذه الفرقة حتى نسب الكفر إليها ، وأجابوا عن هذه الشبهة بأن العلم صفة ذات تعلق ، والتغير الذي حصل من كون زيد سيدخل الدار غداً إلى كونه دخل ، إنما هو في التعلق ، أما العلم فلا تغير فيه أصلاً فإن الله تعالى منزّه عن الزمان ، فليس له ماض ولا مستقبل ، فنسبته إلى جميع الأزمنة واحدة .

(١) راجع شرح الطوالع للبيضاوي ص ٢٦٠ ، وشرح القاصد للسعد ج ٢ ص ٦٧ وما بعدهما .

واعلم أن مسألة علم الله تعالى بالجزئيات مما كثر فيها الكلام بين هذه الفرقة وغيرها من علماء الكلام ، وقد يخيل للناظر أن ذلك الخلاف على ذلك الوجه المشهور ، واقع لما يراه من إقامة الأدلة وردّها من الجانبين ، ولكن الذي حقه أعل الإنصاف أن إنكار علم الله تعالى بالجزئيات لم يقل به أحد من الفلاسفة ، بل ليس مذهباً لفرقة من علماء الكلام ، والمنقول عنهم أنه لا يعلم الجزئيات المادية على وجه ^(١) الجزئية ، وإنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها .

بيان ذلك أنا نعلم الجزئيات المادية من طريق انعكاس صورها الخارجية على الآلات الجسمانية ، والله تعالى منزّه عن تلك الآلات ، وعن حلول صور فيها ، لهذا قالوا لا يعلمها علماً كعلم الإنسان لها ، وحيث أنهم قائلون بأن الله تعالى يعلم جميع الكليات والجزئيات ، غايته أن علمه بها على وجه غير الوجه الذي عليه علمنا ، وهذا هو المذهب الحق فلا معنى لنسبتهم إلى الكفر .

ولسنا مكلفين بأن نعلم كيفية علمه بالأشياء ، والبحث عن ذلك ، وزمنا أدى إلى الدخول فيما يضر بالاعتقاد ، فالأسلم الاعتقاد بأن الله تعالى عالم بجميع الأشياء كليها وجزئها على وجه يخالف لما عليه علمنا .

حجة الجمهور على أنه عالم بجميع الأشياء

قال جمهور المتكلمين إن الله تعالى عالم بجميع الأشياء ، واجبها ومستحيلها ، وجائزها ، موجوداً أو معدوماً ، سواء كان متناهياً أو غير متناه ، كلياً أو جزئياً ، وقولهم إن غير المتناهي لا يعلم إنما هو بالنسبة لنا ، أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فالمتناهي وغيره سواء في الانكشاف ، فإنه يعلم كالاته وهي لا تنتهي .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء بالنقل والعقل ، أما النقل فأيات كثيرة ، منها قوله تعالى ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ والمراد من الشيء الأمر واحد الأمور ، ومنها قوله تعالى ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ﴾ سورة الحشر ^(١) ، والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن ، واللام في الغيب والشهادة للاستغراق ، لأنه لا عهد ، والمقام يقتضي الاستغراق . ومنها قوله تعالى ﴿ هو عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة ﴾ سورة سبأ ^(٢) ، ومنها قوله ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ سورة يونس ^(٣) ، ومنها قوله تعالى ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾ سورة غافر ، ومنها قوله ﴿ وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ سورة الطلاق ^(٤) .

وهذه النصوص تشهد بشمول علمه تعالى وإحاطته بجميع الأشياء ، وأما العقل فهو أن العلم لازم لذاته تعالى ، لأنه كمال في حقه ، ونسبته إلى كل المعلومات على السواء ، فتخصيصه بالبعض دون البعض لا بد له من تخصيص ، فيكون محتاجاً إلى التخصيص ، ليحدد دائرة علمه الموجب كمالاً له ، فيكون محتاجاً في كماله إلى الغير ، وهو التخصيص ، فيكون في ذاته ناقصاً ، وهو محال ، وإذا ثبت

(١) الآية رقم ٢٢ .

(٢) الآية رقم ٣ وتكملتها ﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ .

(٣) الآية رقم ٦١ .

(٤) الآية رقم ١٢ .

أن قصر علمه على بعض الأشياء يؤدي إلى نقص فهو محال ، ثبت عموم علمه (١) تعالى وأحاطته بجميع الأشياء .

إرادته تعالى ودليلها

يتعلق بالإرادة مبحثان : الأول في مفهومها والثاني في دليلها .

اتفق علماء الكلام قاطبة على كون الله تعالى مريداً ، ولكنهم اختلفوا في معنى إرادته ، فجعلها بعضهم وجودية ، وجعلها بعضهم عدمية ، ومعنى كونها وجودية أن السلب ليس داخلاً في مفهومها ، ومعنى كونها عدمية ، أن السلب داخل في مفهومها ، والقائل بأنها عدمية عرفها بكون الله تعالى غير مكروه ، ولا ساء .

أما القائلون بأنها وجودية فقد تفرقت كلمتهم في تعيين ذلك المعنى الوجودي ، فقال بعضهم إنها عين الذات ، وقال بعضهم إنها غير الذات ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين ذلك ، فقال الأشاعرة : صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم ، ومقدار وزمان ومكان وجهة ، وقالت الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى وقال بعض المعتزلة صفة حادثة قائمة لا بمحل ، وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة هي علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، وقال الكعبي من المعتزلة إرادته بالنسبة لأفعاله تعالى علمه بما فيها من المصلحة ، وبالنسبة لأفعال العباد أمره بها .

وقال الفلاسفة هي علمه تعالى المحيط بجميع الأشياء وبما يجب أن يكون عليه الكل ، - متى يكون على أحسن النظام ، وهذه المفهومات التي ذكرت للإرادة من حيث إدراكها وتعقلها لا تحتاج إلى شرح ، إنما المحتاج إليه بيان مرتبة كل قول من

(١) - ص ٣٦٨ من كتاب شرح الطوائف للبيضاوي الطبعة السابقة ١٣٠٥ هـ وراجع شرح التمهيد للسيد ج ٢ ص ٦٦ وما بعدها للطبعة السابقة .

هذه الأقوال المسرودة . لهذا نقول : إن تعريف إرادة الله تعالى بكونه غير مكروه ولا ساء ، يخالف النصوص الدالة على أن إرادة الله تعالى تتعلق بشيء دون شيء ، وفي وقت دون وقت ، وكذلك يخالف النصوص الدالة على أنه أمر العباد بما لم يشأ منهم ، (والمشيئة والإرادة بمعنى واحد) قال تعالى ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ .

وقال تعالى ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ، وقال تعالى ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾ (٢) .

وأما القائل بأن الإرادة عين الذات فقوله باطل بداهة ، فإن الصفة مادامت صفة لا تكون عين الموصوف .

وأما القائل بأنها غير الذات وهي حادثة قائمة بذاته تعالى ، فإن كان مراده بذلك خصوص الإرادة فهذا باطل بداهة ، لأن الدليل العقلي قام على أن ذات الله تعالى ليست محلاً للحوادث ، وإن كان مراده بذلك تعلق الإرادة بهذا تسلمه ، لأن للإرادة تعلقاً تنجيزياً حادثاً ، ويكون معنى قيامه بالذات أنه محمول على الذات حمل الصفة على الموصوف .

وأما القائل بأنها حادثة قائمة لا بمحل ، فإن أراد ظاهره فهو يدين البطلان ، لأن الصفات لا تقوم بنفسها ، أما إذا أراد أنها أمر اعتباري ليس زائداً خارجاً وإن كان زائداً عقلاً فهو مسلم ، وسنثبت يكون معنى قيامها بنفسها ثبوتها في نفسها ، لكونها من الاعتبارات الصادقة ، ويكون المراد من الإرادة أيضاً التعلق بالتنجيز الحاد حتى يصح القول بأنها حادثة ، وأما قول الكعبي إن إرادة الله تعالى لفعل غيره هي أمره به ، فهو باطل ، لأن النصوص القرآنية دالة على أن الأمر غير الإرادة ، والأقوال الباقية بعد ذلك ترجع إلى أن الإرادة صفة قديمة غير

العلم ، أو هي العلم ، والأشعري يقول إنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهي مغايرة للعلم والقدرة .

ومحققو الأشاعرة قالوا هي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وكلامهما يوافق الآخر في أنها غير العلم وغير القدرة .

وأما غير الأشاعرة وهم الفلاسفة وبعض المعتزلة فقالوا إن الإرادة هي العلم على الوجه الذي سبق في بيان مفهومها فقد وافقوا الأشاعرة في أنها غير القدرة .

ويخلص من هذا البيان إجماع الكل على أن الله مريد ، وأن إرادته غير قدرته ، وقد أجمعوا أيضاً على أنه لا بد من تخصص يخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وذلك التخصيص هو الإرادة ، والتخصيص بخلاف بعد ذلك في أن الإرادة هي العلم أو أمر آخر غير العلم ، بالأول قال فريق والثاني قال فريق .

وقبل بيان سند كل قول من هذين القولين أبين لك وجه كون القدرة والكلام والحياة والسمع والبصر لا تصلح صفة منها لأن تكون مخصصة .

أما القدرة فلا أنها صفة يتمكن بها من الفعل والترك ، أو هي التمكن من الفعل والترك ، فنسبة الفعل والترك إلى القدرة على السواء ، إذ كما يمكن أن يحصل بالقدرة الفعل يمكن أن يحصل بها الترك كذلك ، كما يمكن أن يحصل الفعل بها في وقت كذا ، يمكن أن يحصل بها في وقت آخر ، فلا بد من صفة أخرى ترجح أحد الضدين ، أو أحد الوقتين على الآخر سوى القدرة ، حيث كانت نسبة الأضداد والأوقات إليها على السواء . وأما الكلام فلا أنه صفة لا تعلق لها بالإيجاد أصلاً ، فلا يصلح أن يكون مخصصاً ، وأما الحياة فهي ليست من الصفات التي لها تعلق بشيء أصلاً ، وأما السمع والبصر فلا يصلحان للتخصيص أيضاً ، لأنهما وإن كانا قديمين لكنها متعلقان بالسموع والبصر المبكين ، بعد وجودهما ، فتعلقهما بعد وجود السموع والبصر ، والتخصيص يكون تعلقه سابقاً على الوجود .

أما سند الفريق القائل إن التخصيص هو الإرادة المغايرة للعلم ، وأن العلم ليس مخصصاً ، فهو أن علمه تعالى منه ما يشبه علمنا التصوري ، وهو علمه تعالى بالأشياء صوراً مجردة بدون ترتيب بين أفرادها ، إن كانت مما يجري فيه الترتيب كالجزئيات الممكنة ، ومنه ما يشبه علمنا التصديقي وهو علمه بالأشياء واقعة في زمان معين بصورة خاصة بها لا يشاركها غيرها فيها ، وكل من هذين النوعين لا يصلح مخصصاً أما الأول فلأن نسبة كل معلوم بالعلم التصوري الذي هو مجرد الانكشاف إلى الأوقات على السواء ، فالانكشاف حاصل لجميع الأشياء في جميع الأوقات ، فكما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة في هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة في الوقت الآخر ، فالانكشاف على هذا الوجه لا يقتضي التخصيص بوصف ، ولا بوقت ، وأما الثاني فلأنه يرجع إلى العلم بالوقوع على حالة خاصة ، وفي زمن معين ، ومعلوم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع ، فلو كان العلم بالوقوع مخصصاً للزم الدور ، وهو محال .

بيان ذلك أنه إذا كان العلم بالوقوع تابِعاً للوقوع ، فالوقوع يتحقق أولاً ، ثم يحصل بعده العلم به فيكون العلم به متأخراً عنه .

وإذا كان العلم بالوقوع وهو الذي يشبه علمنا التصديقي مخصصاً وجب أن يكون متقدماً على الوقوع ، لأن التخصيص للشيء متقدم عليه فيكون العلم بالوقوع متقدماً حيث كان حصوله موقوفاً على الوقوع ، وهذا يؤدي إلى توقف الشيء على نفسه ، وهو دور ، وإذا كان كون العلم بالوقوع مخصصاً بمؤدياً إلى الدور وهو محال ، فكونه مخصصاً محال . وإذا بطل كون العلم بنوعيه مخصصاً وقد جمعوا على أنه لا بد من تخصص وبخلاف لم يتعد كون التخصيص هو العلم أو الإرادة فليكن ذلك التخصيص هو الإرادة .

وقد يقال لا نسلم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع على الإطلاق بل علمه العلم الانفعالي ، الذي يعرض للذات ويحصل الاتصاف به بعد أن لم تكن الذات متصفة به ، أما العلم الفعلي الملازم للذات أولاً وأبداً ، فليس تابِعاً للوقوع ، وهذا

النوع قاصر على علم الله تعالى . وقول العلماء علم الله بالوقوع تابع للوقوع معناه أنه يعلم الشيء على حاله التي يقع عليها في الخارج ، وليس معناه أنه يتأخر في الوقوع .

وأما الفريق القائل إن التخصص هو العلم فقد استند إلى ما حاصله أن علماء الكلام ومنهم محققوا الفلاسفة أجمعوا على أن الله تعالى عالم بالكماليات والجزئيات أزلاً وأبداً ، وعلى أن علمه بالأشياء فعل ، لا انفعالي ، فهو قائم به قبل وجود الكائنات ، وكل ما يوجد من الكائنات على وفقه ، فهو عالم بالجزئيات قبل الإيجاد ، وبعد الإيجاد ، وإذا كان العلم بالجزئيات حاصلًا أزلاً وأبداً ، وأنه فعل لا انفعالي ، فلا بد في حصوله من تحقق كل ما يلزم تمييزه عما عداه ، بحيث إذا علم بكل مميزات وجوده في الخارج كان ذلك المعلوم منحصراً في ذلك الفرد الموجود في الخارج ، ولا شك أن الجزئيات إنما تتميز عن غيره تميزاً تاماً من جميع الوجوه إذا علم ، ومنه الخاص به ووجوده الخاص به ، وجميع خواصه بحيث لو فقد شيء من ذلك انعدم تمييزه من تلك الجهة .

يوضح لك هذا أنه لو حرك شخص إصبعه مرتين ، تخلل بينهما سكون ، فإنك تجزم بتغاير شخص الحركة الأولى ، والثانية ، وإذا بحثت عن المميز بينهما لا تجد شيئاً سوى أن الأولى وقعت في زمان سابق على زمان الثانية ، وإلا فالحركتان متماثلتان في أن كلا حركة ، والفاعل واحد ، والموضع واحد ، فهذا يعين لك أن الزمن من المميزات للجزئيات عن بعضها .

فعلم الله تعالى بالجزئيات يلزمه علمه بالزمن الذي يقع فيه ، وعلمه بجميع خواصه ، وإذا علمت ذلك فاعلم أن تعلق الإرادة مرتب عقلاً على تعلق العلم بإرادة أى جزئ من الجزئيات إنما تكون بعد العلم به ، والعلم به يلزمه العلم بمميزاته ، التي منها زمنه ووجوده الخاص به ، وإرادته تحصل بعد تخصصه بزمنه وبأى مميزاته الحاصل بالعلم ، وإذا كانت الإرادة حاصلة بعد التخصص الحاصل بالعلم ، فلا يعقل أن تكون مخصصة للجزئ بزمن ، أو حال خاص ، لأن

التخصص للشيء يجب أن يكون سابقاً عليه ، فتعين أن يكون التخصص هو العلم ، سواء قلنا إنه علم يشبه علمنا التصوري ، أو التصديقي ، لأن العلم التصوري في الجزئ لا ينفك عن التصديق ، فإن علم الجزئ لا يتحقق إلا إذا علم من جميع وجوهه ، ومن تلك الوجوه الزمن الذي يقع فيه ، لأنه إذا لم يعلم زمنه الذي يقع فيه لزم جهل الجزئ من بعض وجوهه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وإذا كانت صفة العلم قد حصل بها التخصص فما وظيفة الإرادة حينئذ أقول لك قد علمت في أول مبحث الإرادة أن الإجماع قام على كونه تعالى مريدًا والاختلاف الحاصل بينهم في تعيين مفهوم الإرادة لأنه لم يتم دليل قاطع على تعيين ذلك المفهوم ، فتعيينه ظني ، وإذا كان ظنياً فلا مانع من العدول عن تلك المفاهيم إلى مفهوم آخر يساعد عليه العرف ويبادره من اللفظ أكثر من تلك المفاهيم ، وهو صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تبيين ، فكان العلم يعلم الشيء بخصوصيته في زمانه ، ثم عند مجيء زمانه المعين له تبعث منه الإرادة فتبرز فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالمقدرة التي ملخصاً من حاشية الأستاذ الإمام على العقائد العنصرية ، وأظنك بعد هذا البيان أصبحت على علم بما استند إليه كل من الفريقين المختلفين في أن التخصص هو الإرادة أو العلم فلك أن تختار منهما ما يترجح عندك دليله والله الهادي .

دليل الإرادة

سلك علماء الكلام في إقامة الدليل على ثبوت الإرادة لله سبحانه وتعالى طريقين :

الطريق الأول لوحظ فيه ثبوتها للبارى من غير تعرض لبيان وظيفتها .

والطريق الثاني لوحظ فيه ثبوتها للبارى مع بيان وظيفتها ، فمن سلك الطريق

الأول استدلال على ثبوتها للبارى سبحانه وتعالى بالإجماع ، منذ أجمع علماء الكلام على أن الله تعالى مرید ، ولا يفهم لغة من قولنا مرید ، إلا ذات ثبتت فيها الإرادة وأيضاً فقد ورد في كتاب الله تعالى وكلام أنبيائه ما يفيد ثبوت الإرادة له سبحانه وتعالى ، واستدل أصحاب هذا الطريق أيضاً بقياس من الشكل الأول نظمه هكذا الله صانع للعالم بالاختيار وكل من كان كذلك تجب له الإرادة ، فالله تعالى تجب له الإرادة . والصغرى ثابتة بالدليل الدال على أن الله تعالى فاعل بالاختيار لا بالإيجاب ، وقد تقدم ذكره في مبحث القدرة ، والكبرى ضرورية .

أما الطريق الثاني وهو ما لوحظ فيه إثبات الإرادة مع بيان وظفيتها فقد ذكر مسرور في صحيفة أما عموم إرادته تعالى لسيأتي الكلام عليه مسرور في مبحث أعمال العباد .

حياته تعالى ودليلها

قد علم بالضرورة من الدين ، وثبت في الكتاب والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أن البارى سبحانه وتعالى حي ، وانعقد لإجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك ، وهذا كاف في إثبات هذه الصفة للبارى سبحانه وتعالى .

قال الله تعالى في سورة البقرة ﴿ لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ الخ آية الكرسي ^(١) ، وقال تعالى في أول سورة آل عمران ﴿ لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ وقال تعالى في سورة غافر ﴿ هو الحي لا إله إلا هو ﴾ ^(٢) .

(١) الآية رقم ٢٥٥ من سورة البقرة .
(٢) جزء من الآية رقم ٦٥ من سورة غافر .

وقد يستدل عليها بالدليل العقلي فيقال الله متصف بالقدرة والإرادة والعلم ، وكل متصف بهذه الصفات تجب له الحياة ، فالله تعالى تجب له الحياة . والمقدمة الصغرى مسلمة بمقتضى الأدلة التي أقيمت على ثبوت تلك الصفات للبارى ، أما الكبرى فضرورية ، وقد اختلفوا في معنى حياته تعالى ، فعرفها الأشاعرة جرياً على ما هو المشهور عنهم في أن صفات المعاني وجودية ، بأنها صفة توجب اتصافه بالقدرة الإرادة ^(١) والعلم والكلام والسمع والبصر ، وعلى التحقيق من أنها من الأمور الاعتبارية بأنها وجوب اتصافه بالصفات المذكورة ، وعرفها الحكماء بأنها كونه ^(٢) يصح أن يعلم ويتقدر ، وهذا بناء على أن الصفات عين الذات .

السمع والبصر ودليلهما

ما علم بالضرورة من دين سيدنا محمد ﷺ كون البارى سبحانه وتعالى سمياً بصيراً ، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على أنه سميع بصير وكذا في الأحاديث . قال تعالى في سورة النساء ﴿ إن الله كان سمياً بصيراً ﴾ ^(١) في ربيع ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ ، وفي موضع آخر في ربيع ﴿ لا خير في كثير ﴾ ﴿ وكان الله سمياً بصيراً ﴾ ^(٢) . وقال تعالى في سورة غافر آخر الربيع الأول ﴿ إن الله هو السميع البصير ﴾ ، وفي الربيع الثالث ﴿ فاستمد بالله إنه هو السميع البصير ﴾ ^(٣) وقال في سورة التورى ﴿ ليس كمثله شيء وهو

(١) راجع شرح الطوالع من ٢٦٨ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد ج ٢ من ٧٢ الطبعة السابقة .
(٢) راجع شرح الطوالع للقاضي البضاوي ، وشرح المقاصد للسعد نفس المصححات السابقة .
(٣) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء .
(٤) الآية رقم ١٣٤ من سورة النساء .
(٥) جزء من الآية رقم ٥٦ من سورة غافر .

السميع البصير^(١) وغير ذلك من الآيات . وورد في حديث أسماء الله الحسنى (السميع البصير) وقال عليه الصلاة والسلام (اربعوا على أنفسكم بالدعاء فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً وإنما تدعون سميعاً بصيراً)^(٢) .

وإذا كان قد ورد في القرآن وفي الحديث وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً على وجه لا يمكن إنكاره ، ولا ضرورة تدعو إلى تأويله ، فهو كاف في إثبات كونه سميعاً بصيراً ، كما أنه أصبح معلوماً من الدين بالضرورة ، وقد اكتفى كثير من الكتّاب هنا بهذا الاستدلال من القرآن والحديث ، ويعلمه من الدين بالضرورة ، وما نقل أيضاً من إجماع أهل الملل على انصاف الله تعالى بهاتين الصفتين ، وأضاف بعضهم إلى الاستدلال بهذا الذي ذكر ، الاستدلال بالدليل العقلي فقال : السمع والبصر صفتا كمال قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فالواجب اتصافه بهما .

رب قائل يقول أنتم أثبتتم صفة السمع والبصر لله تعالى وما بحسب العادة لا يدرك بهما المسروع والمبصر إلا على بعد خاص ، وفي جهة خاصة ، وعدم وجود فاصل ، وهكذا^(٣) من لوازم الحدوث ، والعقل يحيل إثباتهما لله تعالى مع هذه اللوازم ، فأولسوهما بالإدراك مجرداً عن تلك اللوازم ، فلم لم تثبتوا لله تعالى صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بالإدراك ، وتجزئتها عن لوازم الحدوث ، فالكل مشترك في لزوم الحدوث ، إذا أخذ على حقيقته ، وإذا أول بالإدراك المناسب لذات الباري يصح وصفه تعالى به .

وإذا ثبت التساوي بين هذه الصفات الخمس وانتفى الفارق ، فلا مانع من

(١) جزء من الآية رقم ١١ من سورة الشورى .

(٢) حديث صحيح .

(٣) في المطبوعة (وهكذا من لوازم الحدوث) واعتقد أنه خطأ مطبعي والصواب وهكذا وهذا من لوازم الحدوث .

إثبات صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بإدراك المشموم ، والمذوق ، واللموس من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولا مساً .

نقول لهذا القائل قد ورد الشرع بإطلاق السمع والبصر ، في حقه تعالى فوجب الإيمان باتصافه بهما ، وصرفهما عن الظاهر ، المقتضى للحدوث ، وأيضاً فكل منهما ينبيء عن الإدراك فإذا قلت أبصرت فمدلوله أدركت المجرى ، وإذا قلت سمعت فمدلوله أدركت المسروع ، أما الشم والذوق واللمس فلم يرد^(١) الشرع بإطلاقها في حقه تعالى ، وأيضاً لا تنبيء عن الإدراك ، فإنك تقول سمعت تفاحة ، ولم أدرك ريحاً ، وذقت طعام كذا ، ولم أدرك طعمه ، ولمست جسم كذا ، ولم أدرك خشونته ، أو نعومته ، وإذا كانت على هذا الوجه فليس لنا أن نطلقها على الله^(٢) تعالى ، وإن كنا نجزم بأن الله يدرك المشموم ، والمذوق ، واللموس ، بصفة العلم من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولا مساً .

مفهوم السمع والبصر

قال جمهور الأشاعرة والمعتزلة والكرامية إن السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم ، ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً ، بغاير الانكشاف الحاصل بالعلم ، كما أن الانكشاف الحاصل بالسمع يغاير الانكشاف الحاصل بالبصر ، وقالوا إن اختصاص سمعنا بالأصوات وبصرنا بالألوان والأجرام إنما اقتضاه استعدادنا الخاص وعادتنا ، ولا مانع من تخلف تلك العادة ، وتكون أفراد من نوع الإنسان على استعداد أرق ، وبذلك يسمع ما ليس بصوت ، ويرى ما ليس بمجرى ، ولا لون ، فقد سمع الرسول كلام الباري ليلة المعراج ، وسمى كلم الله عند

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٧٣ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد نفس الجزء والصفحة السابقة .

المناجاة ، وكلامه ليس بحرف ولا ^(١) صوت ، وورد في القرآن أنا نراه يوم القيامة
وليس جرماً ولا لوناً .

وقال حكماء الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري من ^(٢) المعتزلة البصر
علم الله تعالى بالمبصرات أى انكشاف المبصرات له تعالى ، والسمع علمه تعالى
بالمسموعات أى انكشاف المسموعات له تعالى ، فهما نوعان من العلم ، ولا يلزم
على قولهما قدم المسموعات والمبصرات ، حيث كان العلم قديماً ، لأن العلم وإن
كان قديماً لكن تعلقه بالمسموع بعد تحققه ، وتعلقه بالمبصر بعد تحققه ،
فالحدث إنما هو تعلقه بالمسموع والمبصر ، ومع ذلك فالأسلم في هاتين الصفتين
أن نعتقد أن الله تعالى متصف بهما ، حيث وصف نفسه بهما ، وأن الانكشاف
الحاصل بهما لا يماثل الانكشاف الحاصل لنا بسمعنا وببصرنا من حيث كونه
بحاسة ، ومن حيث كونه أجلى من الانكشاف بالعلم ، فإن ذلك محال في حقه
تعالى . أما حقيقة الانكشاف الحاصل بهما والمتكشف بهما فأمره مفوض إلى الله
تعالى .

صفة الكلام ودليلها

الكلام على هذه الصفة يشخص في إقامة الدليل على ثبوتها للبارى سبحانه
وتعالى ، وفي بيان مفهومها ، ويتبع بيان المفهوم كونها قديمة أو حادثة .
أما الدليل فهو إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم ،
فقد نقل عنهم تواتراً ، أنهم كانوا يقولون لقومهم أمر الله بكذا ، ونهى عن
كذا ، وأمر بكذا ، والنهى والإخبار من أقسام الكلام .

(١) هذا رأى الأشاعرة وهو أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت ، وبذهب المعتزلة وابن تيمية
وإن القبة إلى أن كلام الله بحرف وصوت كما سيظهره التبيين المؤلف في الصفحة الآتية .
(٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٧٣ .

ثبوت أى واحد منها يستلزم ثبوت الكلام ، ولا مانع من أن يحصل علم
الأنبياء بلسانهم إلى قومهم بطريق غير الكلام ، وهو أن يخلق الله فيهم علماً
ضرورياً ، بأنهم أرسلوا من الله تعالى إلى قومهم ، لتبليغ الأحكام ، ثم يصدقهم في
دعواهم بخلق المعجزة ، فثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت صفة الكلام ،
ثم ثبت صفة الكلام بعد ذلك بقوله .

كذلك نقل إجماع المليون وعلماء الكلام ، على أنه تعالى متكلم .

وأما مفهومه فاختلف علماء الكلام فيه ، فقالت المعتزلة والحنابلة هو
المنتظم للؤلؤ من الحروف والكلمات ، المرتبة ، الدالة على المعاني ، كوجوب
الصلاة والزكاة ، المدلول لقوله تعالى ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ ^(١)
وحرمه الزنا المدلول لقوله تعالى ﴿ ولا تقرها الزنا ﴾ ^(٢) ووحداية الله تعالى
المدلول لقوله تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ ^(٣) ثم اختلفوا بعد ذلك في
قدم هذا الكلام وحدثه .

فقالت المعتزلة إنه حادث وقائم بغير ذاته تعالى ، ومعنى كونه متكلماً أنه
موجد لذلك الكلام ، والمؤلف من الكلمات المرتبة ، في أجسام مخصوصة ، مثل
اللوح المحفوظ . وقالت الحنابلة إن هذه الحروف والكلمات التى تألف منها
الكلام مع ترتب بعضها على بعض قديمة ، وقائمة بذاته تعالى ، والمسموع من
القارئ كلام الله القديم ، بل تعالى بعضهم وزعم أن جلد المصحف قديم .

وقالت الكرامية إن كلام الله قدرته على التكلم ، وهو قديم بهذا المعنى ، لأنه
راجع إلى القدرة ، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو حادث ، ويسمى قولاً
لا كلاماً ، ومع ذلك فقالوا إنه قائم بذاته تعالى .

(١) سورة المزمل جزء الآية رقم ٢٠ .

(٢) سورة الإسراء / ٣٢ .

(٣) سورة محمد / ١٩ .

وقالت الأشاعرة كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزّهة عن التقدم والتأخر ، ولوازم الكلام اللفظي ، ومنزّهة عن السكوت النفس وعن الآفة الباطنية .

والسكوت النفسى عدم إرادة الكلام مع القدرة عليه ، والآفة الباطنية حالة غممة عن الكلام ، وتسلب عنه القدرة عليه ، كالحرس والطمونية وكلام الله بهذا المعنى يسمى كلاماً نفسياً ، ويدل عليه الكلام اللفظي دلالة التزامية عرفاً ، فإن من أضيف له كلام لفظي دل عرفاً على أن له كلاماً نفسياً ، وقد أضيف لله تعالى كلام لفظي كالقرآن ، فيدل التزاماً وعرفاً على كلام نفسي لله تعالى .

أما المدلول الوضعي للقرآن المقروء والملفوظ ، فبعضه - حادث كطلب إقامة الصلاة ، وبعضه قديم كوحداية الله تعالى ، أما المعتزلة فيقولون ليس للكلام اللفظي إلا مدلول واحد دل عليه الكلام بالوضع ، كوجوب صلاة وأخبار عن حوادث . وهذا البيان الذى سمعته تعلم أنه لم يقل بالكلام النفسى بالمعنى السابق إلا الأشعرى وباقي الفرق تنفيه وبالجمله فالمذاهب فى مفهوم الكلام وكونه قديماً أو حادثاً أربعة :

مذهب المعتزلة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها حادثة . ومذهب الخنابلة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى . ومذهب الكرامية وهو أن كلام الله تعالى هو القدرة على القول والقول هو الألفاظ المقروءة الحادثة بذاته تعالى ، ومذهب الأشاعرة وهو أن الله كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت قائماً بذاته تعالى .

والناظر فى هذه الأنزال نظراً صحيحاً يتضح له أن قول الخنابلة لم يستند إلى شبهة ، فضلاً عن دليل ، فإنه لا معنى للقول يقدم كلمات بينها ترتب التقدم والتأخر ، وعند الشروع فى التأخر يتقضى ذلك المتقدم ، فهو قول يتقيه العقل ، ولا يساعد عليه نقل ، كذلك قول الكرامية بالفرقة بين الكلام والقول ، وتجويز قيام القول بالحدث بذاته تعالى لم يستند إلى دليل ، بل الدليل يتقيه ويبطله ، فقد

ثبت بالدليل القطعى أن الحوادث لا تقوم بذاته تعالى ، والفرقة بين الكلام والقول على الوجه الذى قالوه لم يعرف فى اللغة ، ولا فى العرف ، ولا قام عليه دليل عقل ، ولم يبق بعد ذلك إلا قول المعتزلة إن كلام الله هو المنتظم من الحروف والكلمات ، وإنه حادث ، وقول الأشاعرة إن كلام الله تعالى هو الصفة النفسية إلى آخر المعنى السابق ، وإنه قديم ، وهذا الخلاف بين هاتين الفئتين عند التأمل الصحيح راجع إلى إثبات كلام نفسى لله تعالى أو نفيه .

فالأشعرى يثبت ، والمعتزلى ينفيه ، أما كون الكلام اللفظي حادثاً فلا نزاع فيه بين هاتين الفئتين ، كذلك كون الكلام النفسى قديماً ، فلا نزاع فيه لـ ثبت لله تعالى ، وحيث تتحيز نقطة النزاع هكذا .

هل لله كلام نفسى يغير الكلام اللفظي قالت الأشاعرة نعم ، وقالت المعتزلة لا .

أدلة الأشاعرة على مدعاهم

استدل الأشاعرة على أن الله كلاماً نفسياً قديماً مغايراً للكلام اللفظي بأربعة أدلة :

الدليل الأول أن المتكلم إما أن يكون معناه من قام به الكلام ، وإما أن يكون معناه من أوجد الكلام ، ولا يحتمل لفظ متكلم معنى ثالثاً . لا جائز أن يكون معناه من أوجد الكلام ، لأننا نجزم بأن من أوجد حركة فى جسم غير جسمه ، كنقله كتاباً من خزانة إلى خزانة أخرى لا يسمى بسبب إيجاد تلك الحركة القائمة بالجسم الثانى متحركاً ، كذلك نجزم بأن الله تعالى لا يسمى مصوتاً بسبب إيجاد الأصوات ، كذلك الموجد للكلام فى جسم آخر لا يسمى متكلماً ، فتعين أن يكون مدلول متكلم من قام به الكلام .

وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكلام اللفظي حادث ، وعلى أن

الحادث لا يقوم بذاته تعالى ، فيتعين أن يكون الكلام القائم بذات الباري ، المدلول للمتكلم ليس حادثاً ، فيكون قديماً ، وليس لنا إلا كلام لفظي ، وكلام نفسي ، فإذا انتفى قيام الأول وهو اللفظي بذات الباري لحدوثه ، تعين قيام الثاني بذاته تعالى ، وهو النفسي . ويؤيد كون المراد من المتكلم من قام به الكلام العرف واللغة ، وقد يقال على هذا الدليل لا نسلم أن معنى متكلم من قام به الكلام ، بل يتعين أن المتكلم هو من أوجد الكلام في شيء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم إطلاقاً حقيقياً على زيد ، المتلفظ بلفظ محمد مثلاً ، مع العلم بأن اللفظ صوت معتمد على مخرج ، والصوت كيفية من كفيات الهواء قائمة بالهواء ، فيكون المتكلم هو المحدث لتلك الكيفية المخصوصة ، القائمة بالهواء . ولا يمكن أن يقال إن زيدا المتلفظ بكلمة كذا ليس بمتكلم ، وأما قياس الموجد للكلام في جسم آخر على محدث حركة في جسم آخر أو موجد صوت على لسان شخص فهو قياس مع الفارق ، فإن موجد الحركة في جسم آخر متسبب فيها ، وخالق الصوت لا ينسب إليه الصوت ، لأنه ظهر على يد عبد ، فينسب لما ظهر على يده . والذي يقاس على محدث الحركة في جسم آخر المحدث لأصوات حرفية بين ضاغطين خارجين عنه ، فإن هذا لا يسمى متكلماً ضرورة ، لأنه لم يوجد منه سوى التسبب . أما المحدث للكيفية القائمة بالهواء فهي وإن قامت بغيره ، لكنه هو المباشر لإيجادها ، بدون أن يكون شيء آخر خارج عنه ، له دخل في الإيجاد ، فهو جدير بأن يسمى متكلماً . وأما قولكم إن العرف واللغة يشهدان بأن المتكلم من قام به الكلام فقير مسلم ، فإنه لم يعرف إطلاق المتكلم حقيقة على من أراد التكلم ، ولا على من شرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، مع كون ذلك المعنى النفسي حاصلاً البتة . وغاية ما يقال إنه أراد الكلام . ولو سلمنا أن المتكلم لغة من قام به الكلام فليس يلزم أن يكون ذلك المعنى هو المتصف به الباري سبحانه وتعالى ، ألا ترى أن اليد في اللغة هي الجارحة ومع ذلك لما نسبت للباري أجمعوا على أن المعنى الحقيقي لا يراد ، وأولوها بالقدرة أو قوضوا علمها إليه سبحانه وتعالى .

فمجرد كون المعنى الحقيقي متكلم هو من قام به الكلام ، لا يستلزم أنه هو المراد ، بل المدار في هذه العقيدة وما يماثلها على البرهان العقلي لا على اللغة .
الدليل الثاني المتكلم بصيغة أمر مثل قوله تعلم العلم ، أو نهى مثل قوله لا تكسل ، أو نداء مثل قوله يا محمد ، أو إخبار مثل قوله اجتهد محمد فنجح ، يجد في نفسه قبل النطق معاني ، ثم يعبر عنها بالألفاظ التي يسميها كلاماً لفظياً أو حسياً .

فهذه المعاني التي يجدها في نفسه ، ويمكن التعبير عنها بأى عبارة ، مع عدم اختلافها هي التي نسميها بالكلام النفسي . وهذه المعاني مغايرة للعلم والإرادة ، يدل على هذه المغايرة تحقق الكلام مع انعدام الإرادة والعلم ، فإن الله تعالى أمر أبا لب بالإيمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، ولا يريد إيمانه ، لأنه لو أراد له لوقع ولو علمه واقعاً لوقع ، فأنت ترى أن الأمر بالإيمان وهو نوع من أنواع الكلام قد تحقق ، ومع ذلك إرادة وقوع الإيمان متفية ، والعلم بالوقوع متف ، والحاصل هو العلم بعدم وقوعه .

وقد يقال على هذا الدليل نعم إنا نجد من أنفسنا أمراً قبل النطق بالكلام اللفظي ، لكن لم لا يكون ذلك الأمر هو إرادة الكلام اللفظي ، وليس هو الكلام النفسي ، والاستشهاد بأن أمر أبي لب بالإيمان قد تحقق والله لم يرد وقوعه ، فتخلف الإرادة عن الأمر هو من أنواع الكلام لا يجدي نفعا ، فإن المراد هنا هو التكلم والطلب لا وقوع الإيمان ، والتكلم قد وقع فلم تتخلف الإرادة عن الكلام اللفظي ، وعلى ذلك يكون المعنى النفسي هو إرادة الله الكلام اللفظي الذي هو أمر أبي لب بالإيمان وهذا لم يتخلف .

الدليل الثالث أنه شاع وذاع بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس ، فيقولون : في نفسي كلام ، وقال سيدنا عمر كنت زورت في نفسي مقالة ، وقال الأخطل :

إن الكلام لفي القواد وإنما جعل اللسان على القواد دليلاً

فهذا الكلام المنقول من نثر وشعر يدل على أن هناك (١) كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت ، فلا يصح إنكار الكلام النفسى ، وحصر الكلام فى اللفظى بعد ورود هذه الشواهد .

ويمكن أن يقال فى هذا الدليل إن قول أهل اللسان : فى نفسى كلام ليس نصاً فى ثبوت كلام نفسى ، مغاير للكلام اللفظى ، فإنه يحتمل أن يكون المعنى فى نفسى أمور وشعور تحملنى على الكلام ، أى عندى من الأحوال ما يدعونى لأن أتكلم . وأما قول سيدنا عمر كنت زورت فى نفسى مقالة فيحتمل أن يكون معناه كنت هيات فى نفسى مقالة بدون وازع أجنبى ، ويحتمل أن يكون معناه كنت عزمت على إلقاء مقالة ، وأيضاً فهذه المقالة لم تنقل بطريق القطع .

وأما قول الأخطل إن الكلام لفى الفؤاد ... الخ البيت فالتقارن تنفى كون الغرض من هذا البيت إثبات كلام نفسى ، غير الكلام اللفظى ، فخيال الشاعر العربى يدور حول التغنى بالشجاعة ، وكرم الأخلاق ، والمحافظة على الأعراض .
والذى يظهر أن غرض الشاعر أن كل متكلم إنما ينطق عن أخلاقه وأحواله ، التى انطوت عليها سريره ، فاللفظ المنطوق به يكون دليلاً على أخلاقه الباطنية ، على أنه لو كان الغرض من مبيت الأخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية فالبيت لا يقيد إلا أن لفظ الكلام يطلق على ما يقام بالفؤاد ، أى القلب أو العقل ، وأما أنه يطلق على صفة حقيقية مغايرة للكلام اللفظى ، أى ليست أمراً ولا نهياً ، ولا قائمة بفؤاد ولا عقل فالبيت لا يقيد .

الدليل الرابع قول النبى ﷺ القرآن كلام الله غير مخلوق . ووجه الاستدلال به أنه أخبر عن القرآن بأنه كلام الله ، ووصفه بأنه غير مخلوق ، ولا يكون الكلام غير مخلوق إلا إذا كان كلاماً نفسياً ثبت لله كلام نفسى ، فلا يصح نفيه . وقد يقال إن هذا الحديث لم تجزم بصحته ، فإنه لم يرد فى الكتب المجمع على صحة

(١) المطبوعة على أن كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت — ول رأى أن لى لكلام نصاً ،
لنا أخذت كلمة (هناك) لتستقيم العبارة .

إحاديثها . وعلى فرض تسليمه فهو خبر آحاد فلا يفيد سوى الظن ، وهو لا يكتفى فى العقائد ، وعلى فرض أنه قطعى الثبوت فهو ظنى الدلالة ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى القرآن كلام الله غير مخلوق ، أى لم يكن من اختلاق محمد ، بل هذا المعنى أرجح ، لأن مسألة كون القرآن قديماً أو حادثاً لم يتكلم فيها فى زمن النبى ، ولا فى زمن الصحابة ، إنما الذى كان موجوداً هو اتهام الكفار للنبى بأن هذا القرآن ليس من عند الله ، وإنما هو من عند محمد ، فرد النبى عليهم بقوله القرآن كلام الله وليس من اختلاق .

أدلة المعتزلة

للمعتزلة على مدعاهم أدلة :

منها قولهم علم بالضرورة من دين النبى ﷺ أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف من الكلمات المسموعة المفتحة بسورة (الحمد لله) ، المختتم بالمعوذتين ، وانعقد إجماع السلف على ذلك .

ومنهم قولهم للقرآن خواص مشهورة أو مجمع عليها ، ولا تكون إلا إذا كان معناه الكلام المنتظم من الحروف والكلمات المرتبة مثل . كونه ذكراً ، وكونه عربياً ، وكونه منزلاً على النبى ﷺ ، وكونه مقروءاً بالألسن ، مسموعاً بالأذان ، مكتوباً فى المصاحف ، موصلاً إلى سور وآيات ، قابلاً للنسخ ، مطلقاً من العرب معارضته بالمثل ، محرماً على الجنب مسه وغير ذلك .

وتجيب عن هذين الوجهين بأن القرآن أو كلام الله كما يطلق على المعنى النفسى ، يطلق على الكلام اللفظى ، بطريق الاشتراك (١) أو الجمل المشهور

(١) المراد بالاشتراك هنا المشترك اللفظى ، وهو أن يتحد اللفظ (كلام) ويتعدد للمعنى إلى كلام لفظى ، وكلام نفسى ، مثل كلمة (عير) فهى تقال على الباصرة ، وعلى البعوض ، وعلى الجاسوس وغير ذلك .

شهرة الحقائق ، وإن إطلاقه على الكلام اللفظي هو المتعارف عند العامة ، والقراء والأصوليين ، والفقهاء ، ولما كانت الخواص المذكورة من سمات الحدوث كانت راجعة إليه باعتبار ذلك المعنى المتعارف . وملخص الجواب أن هذين الدليلين إنما أفادا استعمال القرآن في الكلام اللفظي ، ولم يؤخذ منهما نفى إطلاقه على المعنى النفسى الذى هو محط النزاع .

ومن الأدلة قولهم إن كلام الله يشتمل على أمر ونهى ، وأخبار ، فلو كان أزلياً للزم الأمر بلا مأمور والنهى بلا منهى ، والإخبار بلا سامع ، وهو عبث لا يجوز على الله تعالى ، ويجاب عن ذلك بأن العبث إنما يلزم لو خوطب المعلوم ، وأمر في حالة العدم ، وليس الأمر كذلك بل المعنى أنه أمر في حالة عدمه بأن يأتى بالفعل على تقدير وجوده .

ومنها أن الكلام في العرف واللغة هو المركب من الحروف والكلمات المرتبة ، وأنت إذا تأملت في الأدلة المذكورة من الجانبين ما عدا الدليل القائل بأن العرف واللغة يساعدان على مدعى كل منهما ، ترى أن الأدلة من الجانبين لم تسلم من القدح ، ولا تصلح لإثبات المدعى على القطع ، ودعوى أن العرف واللغة يشهدان للأشعرى كما يدعى أو للمعتزلى على ما يدعى لا يفيد ، فإن المسألة ليست من المسائل التى يعتمد فى إثباتها على أن اللغة كذا دون كذا ، إنما المسألة دائرة وراء البرهان ، والأدلة القطعية ، فمن ساعده البرهان على دعواه فالحق معه ، ولو كان المستعمل فيه لفظ متكلم بمقتضى البرهان معنى مجازياً ، وقال القاضى البيضاوى فى كتابه طوابع الأنوار إن الأطناب فى مسألة الكلام قليل (١) الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن العقل اهـ وحيث شد فيكفى المكلف فى الخروج عن العهدة أن يعتقد أن الله تعالى متكلم .

(١) راجع شرح الطوابع للقاضى البيضاوى ص ٢٧٦ الطبعة السابقة وشرح المفصل للسيد ج ٢ ص ٧٨ الطبعة السابقة .

تعلق الصفات وعدم تعلقها

تعلق الصفة هو استلزامها أمراً زائداً على قيامها بمحلها ، يصلح لها ، وشرح ذلك أن الصفة تستلزم موصوفاً تقوم به ، بحيث لا يمكن أن تقوم بنفسها ، وهذا ثابت بالبدهة . فإذا كانت الصفة مما تتعلق بالأشياء جميعها أو بعضها استلزمت أمراً آخر ، غير قيامها بموصوفها ، وهذا الأمر الذى تستلزمه يكون صالحاً لها ، كالقدرة ، فإنها تستلزم وراء قيامها بمحلها ، التأثير فى الممكن ، والعلم فإنه يستلزم انكشاف المعلوم ... وهكذا ، فهذا الاستلزام هو التعلق ، ومن هذا يتبين أن إطلاق التعلق على التعلق التجيزى حقيقة ، أما على التعلق الصلوحى فمجاز ، لأنه لا استلزام فيه لشيء .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الصفات السبعة التى هى القدرة والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام ، والحياة ، من حيث التعلق وعدمه تنقسم إلى أربعة أقسام : الأول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والإرادة والثانى ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام ، والثالث ما يتعلق بالموجودات على رأى البعض ، أو بالمسوغات والمبصرات ، على رأى البعض الآخر ، وهو السمع والبصر . والرابع ما لا يتعلق بشيء أصلاً وهو الحياة .

واليك التفصيل تعلق القدرة بالممكنات ، ولا تتعلق بالواجبات ، ولا بالمستحيلات ، لأنها إن تعلقت بالواجب لأجل إيجادها ، لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن تعلقت بإعدامه فهو لا يقبل العدم لأن وجوده لذاته . وإن تعلقت بالمستحيل لأجل إعدامه لزم تحصيل الحاصل ، وإن كان لأجل إيجادها فهو لا يقبل الإيجاد ، لأن عدمه لذاته ، لهذا كان تعلقها قاصراً على الممكن ، ولها تعلقان : تعلق صلوحى قديم ، وهو صلاحيتها فى الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال ، وتعلق تنجيزى حادث وهو فيما لا يزال بإيجاد الممكن وإبرازه أو بإعدامه .

وتتعلق الإرادة بالممكنات تتعلق تخصيص بناء على المشهور من أنها صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، ولها تعلقان صلوحى قديم وهو صلاحيتها في الأزل لتحصيل الممكن فيما لا يزال ، بالوجود بدلاً عن العدم ، وبالطول بدل القصر ، وهكذا في باقي الممكنات المتقابلات ، وتنجزى حادث وهو تخصيص الممكن بشيء من المتقابلات بالفعل عند وجوده وإبرازه ، وقال كثير من علماء الكلام إن لما تعلقاً تنجزياً قديماً وهو تخصيصها في الأزل ، الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه . وقد يقال هذا راجع إلى العلم ، فإن علم الله تعالى يتعلق أزلاً بان زيدا الذي سيوجد ، يكون على صفة معينة مغايرة لجميع الصفات الأخرى ، فليس لها (١) تعلق تنجزى قديم ، وقد ارتضى بعض الكاتبين أنه ليس لها تعلق تنجزى قديم .

وإذا جرتنا على أن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء ، فلها تعلق صلوحى (٢) وهو صلاحيتها في الأزل لبعث المختار على الفعل ، وتعلق تنجزى حادث ، وهو تبعث المختار على الفعل .

وتتعلق العلم بالواجبات والجائزات والمستحيلات تتعلق انكشاف ، وقد جرى بعض علماء التوحيد على أنه ليس للعلم إلا تعلق واحد ، وهو التنجزى القديم ، فيعلم سبحانه وتعالى أزلاً الواجبات ، كذاته تعالى وصفاته ، والجائزات ، كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها ، ويعلم المستحيلات كشريك له . وعلمه تعالى بهذه الأشياء على الوجه اللائق بها ، فيعلم الواجب أنه لا يتنقى ، ويعلم المستحيل أنه لا يقبل الثبوت ، ويعلم الممكن أنه ممكن ، ويعلم جميع ما يعرض له من الصفات الجائزة ، ويعلم الواقع منها أنه وقع ، وغير الواقع أنه لا يقع ، وكل

(١) أى ليس للإرادة تعلق تنجزى قديم ، لأن هذا التخصص كان لصفة العلم ، التى تتعلق بكل الأشياء .

(٢) أى صلوحى قديم . لأن الصلاحية استعداد ، وهو ثابت للإرادة أزلاً ، أى في القديم .

هذا حاصل في الأزل ، وكون الممكنات وجدت في الماضي ، أو موجودة في الحال ، أو توجد في المستقبل ، أطوار في المعلومات لا توجب تغيراً في تعلق العلم ، بل التغير في صفة المعلوم ، مثلاً إذا كنا في يوم الأحد فعلمنا بيوم الخميس الآتى محقق ، فقبل مجئ ذلك اليوم يغير عنه بأنه سيكون ، وبعد مجئهِ وانقضائه ، يغير عنه بأنه كان ، وقال بعض علماء التوحيد للعلم تعلق تنجزى قديم بالنسبة للواجب والمستحيل والممكن الذى سيوجد فيما لا يزال ، وتعلق تنجزى حادث بالنسبة للممكن بعد وجوده ، فإن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصح أن يكون معلوماً قبل وجوده بالفعل ، بل المعلوم قبل وجوده ، هو أنه سيكون في زمن كذا ، والخطب سهل ، وأما السمع والبصر فإن جرتنا على أنها يتعلقان بالموجودات فلهما تعلق تنجزى قديم فقط بالنسبة للواجب تعالى وصفاته وصلوحى قديم بالنسبة للممكنات التى ستوجد قبل وجودها ، وتنجزى حادث بالنسبة للممكنات بعد وجودها ، وإن جرتنا على أنها يتعلقان بالمسوغات والبصرات ، فلهما تعلق تنجزى حادث ، بعد وجود المسوغات والبصرات ، وصلوحى قديم قبل وجودهما .

وأما الكلام فيتعلق بجميع الواجبات والجائزات ، والمستحيلات ، تعلق دلالة ، وله تعلق تنجزى قديم بالنسبة لغير الأمر والنهى ، أما بالنسبة للأمر والنهى فإن لم يشترط وجود المأمور والنهى أزلاً فتعلقه تنجزى قديم أيضاً ، وإن اشترط فهما وجود المأمور والنهى فتعلقه تنجزى حادث بعد وجودهما ، وأما الحياة فلا تعلق لها بشيء .

تتمة

قال الله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ (١) ، وقال تعالى ﴿ يزيد

(١) بقره الآية رقم ٢٨٦ من سورة البقرة .

الله بكم اليسر ولا يزيد بكم العسر ﴿١﴾ ، ويعلم من هاتين الآيتين وما شاكلهما من الآيات والأحاديث الواردة ، أن عادة الله تعالى في التكليف بالنسبة للأمة المحمدية عدم الإرهاق ، وسلوك أسير الطرق بهم ، والتخفيف عليهم في المطلوب منهم ، ومن هذا المعلوم أخذ بعض العلماء أن معرفة تعلقات الصفات لا تجب على المكلف ، لما فيها من الغموض ، والدقة ، والخفاء ، فالحمد لله على ما أنعم .

واعلم أن المفاهيم التي ذكرت لصفة القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام والحياة ، من قبيل التعريف بالخاصة فقط ، ولا يمكن أن نعرف أى صفة من الصفات بالحد مطلقاً ، أو بالرسم التام ، لأن التعريف بكل مسمى يستلزم الإتيان في التعريف بذاتي ، وقد أجمعوا على أن العقول محجوبة عن إدراك كنه الذات ، والصفات ، فمعرفة الحقيقة في كل متعذرة والله أعلم .

مباحث تنزهه تعالى عن النقائص ومخالفة ذاته العلية لسائر الدوات

أجمع العقلاء على أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن كل نقص ، وعلى أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد اعتقاداً جازماً ، أن الله تعالى منزّه عن جميع النقائص ، لكن منها ما قام على نفيه دليل بخصوصه ، مثل كونه ليس جسماً ، ولا عرضاً ... الخ صفات التنزيه المذكورة تفصيلاً ، ومنها ما لم يقم على نفيه دليل بخصوصه .

والأول يجب على المكلف الجزم بنفي كل نقص على التفصيل بالدليل ،

(١) : جزء الآلة رقم ١٨٥ من سورة البقرة .

والثاني يكتفى فيه بالجزم بنفي النقائص على الإجمال ، لأن الدليل العقلي قضي بتنزه الله تعالى عن كل نقص .

الصفات السلبية التي يجب تنزيه الباري عنها

- (١) ماهية الباري لا يمكن أن تعلم ، بخلاف غيرها من مهاييا الممكن .
 - (٢) ماهية الباري سبحانه وتعالى مخالفة لسائر المهاييا من حيث ذاتها .
 - (٣) ماهيته تعالى غير مركبة .
 - (٤) الواجب لذاته لا يحتاج في قيام صفاته بذاته إلى متفضل .
 - (٥) الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث .
 - (٦) الواجب لذاته ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض .
 - (٧) الواجب لذاته ليس بمتحيز .
 - (٨) الواجب لذاته ليس في جهة .
 - (٩) الواجب لذاته لا يحل في غيره .
 - (١٠) الواجب لذاته لا يتحد بغيره .
 - (١١) الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد .
 - (١٢) الواجب لذاته لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة .
- وهذا بيان كل مطلب من هذه المطالب على التفصيل .

المطلب الأول

اتفقت الفلاسفة والحققون من المتكلمين على أن ماهية الباري سبحانه وتعالى

غير معلومة بكنهها للبشر ، وخالفهم قليل من المتكلمين ، وقالوا إنا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام ، مثل قولنا الله قادر ، الله رازق ، الله يفعل ما يشاء ، ويختار ، والحكم لا بد وأن يسبقه تصور المحكوم عليه ، فيجب أن تكون ذات الباري متصورة .

ويجاب عن ذلك بأن التصور المشروط للحكم التصور بوجه ما ، لا بالحقيقة ، وذات الله تعالى الباري متصورة ، بأنها واجبة الوجود ، وليست جسماً ، ولا عرضاً ، وهكذا من باقى الصفات ، ولا يمكن تصورهما بأزيد من ذلك ، وغير خفى أن العلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بكنهه حقيقته .

المطلب الثانى

قال المحققون من علماء الكلام ومنهم أبو الحسن الأشعرى وأبو الحسين البصرى إن ماهية الباري سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الماهيات فى الحقيقة ^(١) ، وقال قدماء المتكلمين الذات كلها متماثلة ، وامتنياز بعضها عن البعض ، بصفات مخصوصة خارجة عن الماهية ، ثم اختلف هذا الفريق فى تعيين ما امتازت به ذات البارى عن غيرها من الذات الممكنة ، فقال بعضهم بأمر أربعة : وجوب الوجود والحياة ، والعلم التام والقدرة ^(٢) التامة وقال بعضهم الامتنياز بحالة أخرى توجب هذه الأربعة وهى الألوهية .

استدل الفريق الأول بعدة أدلة : منها قولهم ماهية الله تعالى لو كانت مساوية ل ماهية الممكنات فى الحقيقة فلا يخلو ، إما أن يكون اختصاصها بالصفات المخصوصة ، التى ميزتها عن غيرها من الماهيات ، لا لأمر ، وإما أن يكون

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج ٨ ص ١٤ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٢٤ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف ج ٨ ص ١٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٢٥ .

لأمر ، فإن كان الأول لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان الثانى فإما أن يكون ذلك الأمر منفصلاً عن الذات أولاً ، فإن كان منفصلاً عن الذات لزم أن يكون وجوبه ، الذى اختص به من الغير ، فيكون ممكناً بالذات ، وهو باطل ، وإن لم يكن منفصلاً ، بل كان قائماً بالذات ، تتكلم فى اختصاصه ، فإن كان لا مرجح لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان لمرجح وهو متصل بالذات ، تتكلم فى اختصاصه بالذات وهكذا . فإن توقف هذا الأخير على الأول كما توقف الأول على الأخير لزم الدور ، وهو محال ، وإن تسلسل لا إلى نهاية ثبت التسلسل ، وهو محال .

وملخص الدليل أن مساواة ماهية البارى ل ماهية الممكن يلزمه أحد أمور وكلها محذورة ، الرجحان بلا مرجح ، وكون الذات واجبة بالغير ، فممكنة لذاتها ، والدور ، أو التسلسل ، وحيث لزم التساوى هذه المحذورات ، فالتساوى محذور ، ثبت عدم التساوى وهو المطلوب .

ومن الأدلة قولهم لو كان الواجب والممكن مشتركين فى الماهية ، فلا بد أن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بأمر سوى الماهية ، وحيث يقال : إما أن يكون الوجوب والإمكان من لوازم الماهية المشتركة ، وإما أن يكون الوجوب من لوازم الماهية مع ما تختص به ، والإمكان من لوازم الماهية مع ما تختص به ، و يمتاز به ، فإن كان من لوازم الماهية المشتركة ، وجب أن يكون الواجب واجباً وممكناً ، والممكن كذلك ، وهذا تناقض ، وهو محال ، وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية بمعنى أن ماهية الواجب وما تميز ^(١) به عن غيره يلزمها الوجوب ، و ماهية الممكن وما تميز به عن الواجب يلزمها الإمكان ، لزم كون الوجوب ثابتاً للواجب مع الخصوصية فيكون الوجوب لازماً للمركبة ^(٢) ، فيكون مركباً ،

(١) حرف (ما) مأخوذ من الأصل فأصغته ليستقيم الكلام .

(٢) يعنى بالمركبة الذات المركبة من ماهية الواجب وما تميز به عن غيره .

والتركيب مستحيل على الله تعالى ، فبطل ما أدى إليه وهو مماثلة ماهيته لسائر الماهيات .

أما الفريق القائل بالتماثل فله شبه : الأولى أنهم يقسمون الذات إلى الواجب والممكن ، فجعلوا الذات مورد القسمة ، ومعلوم أن مورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً .

الشبهة الثانية أنا نجزم بالذات وتعدد في الخصوصيات في كونها واجبة أو ممكنة ، والجزم بالذات مع التعدد في الخصوصيات ، دليل الاشتراك .

الشبهة الثالثة أنهم يقولون : المعلوم إما ذات وإما صفة ، وهذا حصر عقلي ، فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد ، يشمل الواجب والممكن ، ما صح ذلك الحصر ، والجواب عن هذه الشبهة أن الذات تطلق ويراد منها معنى عام ، وهو ما يصح أن يعلم ، ويخبر عنه ، أو ما يقوم بنفسه ، وهذا المفهوم عارض للذات ، خارج عن حقيقته ، وتطلق ويراد منها الماهية .

وهذه الشبه التي ذكرت إنما أفادت الاشتراك في هذا المفهوم العارض لا غير ، أما الحقيقة والماهية فلم يؤخذ من هذه الشبه الاشتراك فيها ، وموضوع كلامنا في الاشتراك في الماهية ، لا في ذلك المفهوم العارض ، وحينئذ يقال لهذا الفريق إن أردتم بالذات ، الماهية فشيئكم لا تنتج التماثل ، وإن أردتم بالذات ذلك المفهوم العارض فأدلتكم تنتج ، ولا تخالفكم فيه ، وأظن أنه بعد جداً أن ينسب إلى فريق من علماء الكلام القول بمماثلة ذات الباري لذات الممكن في الحقيقة ، والحال أن الكل مجمع على أن حقيقة الباري لا يمكن أن يصل العقل إليها ، والقول بعدم التماثل لا يلزمه معرفة حقيقة الذات ، بل يكفي فيه إعتقاد أنها مخالفة لسائر الذات ، وعلمها بكتبتها احتص به الباري .

المطلب الثالث

أنها غير مركبة وقد تقدم الكلام عليه مستوفى في مبحث الوحدةية .

المطلب الرابع

يقال في إثبات صفات الله تعالى أنها ^(١) صفات كمال ، فلو كان قيام أى صفة منها بالبارى محتاجاً إلى الغير لزم كون كمال الله تعالى مستفاداً وحاصلاً بواسطة الغير فيكون ناقصاً بذاته وهو محال .

المطلب الخامس

الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث

قبل البدء في هذا المطلب يجب صناعة تحرير محل النزاع ، فنقول الحادث ما وجد بعد العدم ، والتجدد ما تحدد وليس له وجود في الخارج ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام الأول الأحوال وجميع علماء الكلام على أنه لا يجوز تجددها في ذاته تعالى وتخالقهم في ذلك أبو الحسين البصري من المعتزلة وقال تتجدد العالمية بتجدد المعلومات ، وتقوم بذاته تعالى . القسم الثاني الإضافات أى النسبة مثل كونه موجوداً مع العالم بعد أن لم يكن معه ، وتخالقاً بعد أن لم يكن خالقاً ، وجميع علماء الكلام على أن هذا القسم يجوز تجدده لأنه راجع إلى التعلق .

القسم الثالث السلوب وتنقسم إلى قسمين : الأول ما ينسب إلى أمر يستحيل اتصاف الباري به ، مثل كونه ليس بجسم ، ولا عرض ، وهذا القسم

(١) كلمة (إنها) غير موجودة في المطبوعة فأضفناها ليعلم الكلام .

يُمتنع تجرده . والثاني ما ينسب إلى أمر يجوز اتصاف الباري به مثل كونه موجوداً مع الحادث ، وتسلب تلك المعية عند انعدام الحادث ، فقد تجددت له صفة سلب ، وهي كونه ليس مع الحادث ، بعد أن لم تكن ، والمتجدد بجميع أقسامه ليس محل البحث في هذا المطلب . وموضوع البحث هنا هو الحادث أى الموجود بعد العدم .

إذا تقرر هذا فاعلم أن علماء الكلام قد اختلفوا في كونه تعالى محلاً للحوادث ، أى الأمور الموجودة بعد العدم ، فالجمهور من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم قالوا : يمتنع قيام الحادث بذاته تعالى ، وقالت الكرامية يجوز أن يقوم بذاته الحادث ، الذى يحتاج إليه الباري في إيجاد الخلق ، ثم اختلفوا في ذلك الحادث قيل هو الإرادة ، وقيل هو قوله (كن) ، ويقولون إن خلق الإرادة في ذاته تعالى ، أو القول (كن) مستند إلى القدرة القديمة ، أما إيجاد الخلق فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف القولين ، وقال بعض المعتزلة إن العلم يحدث بحدوث المعلوم .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على مدعاهم بهذه أدلة : منها قولهم إن اختصاص أى وصف بذات لابد له من مقتضى ، وذلك المقتضى ، إما جزء الذات ، أو نفس الذات ، أو أمر منفصل ، فأما انصفت ذات الباري بصفة واختصت بها ، لابد له من مقتضى هو أحد هذه الثلاثة ، لا جائز أن يكون منشأ اختصاص الوصف بذات الواجب جزأها ، لأن الدليل العقلى يقتضى عنها التركيب فلا جزء لها يكون منشأ لهذا الاختصاص .

ولا جائز أن يكون أمراً منفصلاً ، لأنه يؤدي إلى احتياج الواجب إلى غيره ، في اختصاص ذلك الوصف به ، وهو باطل ، لأنه يناق الغنى المطلق ، الواجب

للباري ، فحين أن يكون منشأ اختصاص الوصف هو الذات ، والذات أزلية ، فوجب أن يكون الوصف القائم بالذات أزلياً ، فلا يكون حادثاً .

ومن الأدلة قولهم : إن القائم بذات الباري لابد أن يكون صفة كمال ، فلو كانت الصفة القائمة به حادثة لكان خالياً عنها في الأزل ، والخلو عن صفة الكمال نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فامتنع أن تكون صفته حادثة . وأورد على هذا الدليل أن الخلو عن صفة الكمال إنما يكون نقصاً لو كان حصول ذلك الكمال ممكناً ، أما لو كان ممتنعاً لقيام كمال آخر بالذات ، يكون قيامه مانعاً من طرؤ ذلك الكمال ، وزواله شرطاً في حصول ذلك الكمال ، فلا يكون الخلو عنه نقصاً ، فيجوز أن يكون هناك كالات حادثة لا تنهاى ، وعلى ذلك لا يلزم الخلو المستلزم ، ويجاب عن ذلك بأن وجود كالات حادثة لا تنهاى يؤدي إلى حوادث لا أول لها ، وهو باطل ، بالبرهان الدال على استحالة التسلسل وقد تقدم مستوى (١) .

أدلة المخالفين

استدل الكرامية وبعض المعتزلة بهذه أدلة منها قولهم اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى سميع بصير متكلم ، ولا يخفى أنه لا يتصور كونه سميعاً إلا بوجود مسموع ، ولا يتصور كونه بصيراً إلا بوجود مبصر ، ولا يتصور كونه متكلماً إلا بوجود مخاطب ، والمسموع والمبصر والمخاطب حوادث ، فوجب أن تكون هذه الصفات حادثة .

ويجاب عن هذا الدليل بأن الحادث إنما هو تعلق الصفات بما اقتضته ، لا نفس الصفات ، وليس التعلق قائماً بالذات ، فلا ضرر في حدوثه . ولهذا الدليل على فرض تسليمه لا يثبت المدعى ، لأن مدعى الكرامية

(١) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ص ١٦٦ وما بعدها .

حلول الإرادة ، أو قوله (كن) ، ومدعى بعض المعتزلة حلول العلم ، والدليل
لم يتعرض للإرادة ولا للعلم ، اللهم إلا أن يقال الغرض منه إلزام الخصم لا إثبات
المدعى .

ومن الأدلة قولهم إن خلقه للعالم حصل بعد أن لم يكن ، وعلمه بأن نبدأ
وجد حصل بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد ، فقد حدثت فيه صفة الخالقية ،
وصفة العلم ، وبجواب عن ذلك بأن الخالقية من الإضافات ، والنسب ، فلا
ضرر في تجددتها ، وأما العلم فلا تغير فيه أصلاً ، والمتصف بأنه كان أو سيكون
المعلوم ، فالتغير فيه .

المطلب السادس الواجب ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

اصطلح الحكماء على أن الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل ، والعرض هو
الممكن المحتاج إلى محل ، يقوم ، واصطلح الأشاعرة : على أن الجوهر هو المتحيز
بالذات ، وعلى أن العرض هو المتحيز بالتبع ، وإذا نظرنا إلى اصطلاح أى من
الفرقتين : حكمنا بأن الباري سبحانه وتعالى ليس جوهراً ، ولا عرضاً ، فإن
الحكماء أخذوا في مفهوم كل من الجوهر والعرض ، الإمكان ، والله تعالى قديم لا
يمكن ، والاشارة أخذوا في مفهوميهما التحيز ، والله تعالى ليس متحيزاً ، لا
أصالة ، ولا تبعاً ، أما نفى الجسمية عنه تعالى فحاصل الكلام فيه أن جمهور
علماء الكلام قالوا : ليس الباري سبحانه وتعالى جسماً ، وقال غير الجمهور إنه
جسم ، وهذا الفريق المخالف للجمهور ، المتيث للجسمية الكرامية ، والجسمية ،
أما الكرامية فيعد اتفاقهم على أنه تعالى جسم ، اختلفوا في بيان المراد منه فقال
بعضهم إنه جسم أى موجود ، وقال بعضهم إنه جسم أى قائم بنفسه ، وهذه
الطائفة لا كلام لنا معها ، إلا من حيث إطلاق الجسم على الله تعالى ، فنقول

حيث لم يرد توقف من الشارع بذلك ، فلا يصح شرعاً أن يقال إنه جسم ،
وإن كان المعنى المراد منه صحيحاً ، ومثل هذا ما إذا قيل إنه جوهر ، أى قائم
بنفسه وقيل إن صفاته عرض أى قائم بغيره .

وأما الجسمية فيعد أن اتفقوا على أنه جسم اختلفوا في بيان ما عينه ، فقال
بعضهم إنه مركب من اللحم ودم ، وقال بعضهم إنه نور بطلاً ، كالسبيكة
البيضاء ، أى كالفضة المذابة في الصفاء ، وقال بعضهم إنه على صورة شاب
أمرد ، وقال بعضهم إنه على صورة شيخ ، ولم يكن لفرق الجسمية مستند في تعيين
هذه المعاني ، غاية الأمر أن الجميع استند في إثبات الجسمية لله تعالى إلى شبه ،
ظنها أدلة ، بعضها عقلي وبعضها نقل .

فمن شبه العقلية قولهم : الموجود إما جسم ، وإما حال في الجسم ، والله
تعالى موجود ، فوجب أن يكون متصفاً بكونه جسماً ، أو بكونه حالاً في
الجسم ، وقد قام الدليل على أن الله تعالى لا يحتاج لغيره ، ولو كان حالاً في
جسم لكان محتاجاً إلى ما حل فيه ، وهو باطل ، فوجب أن يكون جسماً .
ولرد هذه الشبهة نقول لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى المكان ، وحيث إن
الاحتياج منعكم من القول بكونه حالاً في جسم ، فليكن مانعاً لكم أيضاً من
القول بالجسمية ، وأيضاً فحصر الموجود في كونه جسماً أو حالاً في الجسم يرده
إجماع العقلاء على أن القسمة ثنائية لا ثنائية ، ولذلك يقولون الموجود إما جسم ،
أو حال في جسم ، أو ليس جسماً ولا حالاً فيه .

ومن شبه التي استندوا إليها قولهم : الله إما أن يكون داخل العالم وإما أن
يكون خارجه ، وإما أن لا يكون داخله ولا خارجه ، والثالث باطل بالضرورة ،
فإن ثبت الأول كان متحيزاً فيكون جسماً ، وإن ثبت الثاني كان في جهة فيكون
جسماً ، وبجواب عن ذلك بأننا نختار كونه ليس داخل العالم ، ولا خارجه ،
ودعواكم ضرورة البطلان ، إنما نشأ من قصر نظرهم على ما وقع عليه الحس فقط ،
ومن قياس الغائب على الشاهد ، ومن شبه قولهم قد اتفقنا على أن الله تعالى له

صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام بالغير هو التحيز تبعاً ، فتكون ذات الإله متحيزة أصالة ، فيكون جسماً ، ويجاب عن ذلك بأن القيام بالغير له معنيان : هذا المعنى المذكور ، والمعنى الثاني اختصاص الناعت بالمنعوت ، وقيام صفات البارئ بذاته بالمعنى الثاني ، بإجماع الأشاعرة والمعتزلة ، والحكماء .

ومن هذا البيان يتبين لك أن تلك الشبه التي استندوا إليها من قيل القضايا الوهمية ، الكاذبة ، فيظنها الناظر إليها بادية ذي بدء أنها صالحة للاستدلال ، والواقع غير ذلك .

وأما لنقل قآيات وأحاديث كثيرة نكفي بذكر بعضها ، قال الله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ويقبض وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ فهذه الآيات يفهم من بعضها بحسب الظاهر إثبات بعض أجزاء الجسم لله ، ويفهم من البعض الآخر أنه ينتقل من مكان إلى مكان ، وهذا من خواص الأجسام ، وجاء في الحديث (إن الله خلق آدم على صورته) وجاء فيه أيضاً (قلوب العباد بين أصابع الرحمن) .

والجواب عن هذا الدليل النقل أنه قد ثبت بالعقل أن الله تعالى ليس بجسم ، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً ، وتركبه ، والتركيب يقضى باحتياج المركب إلى أجزائه ، والاحتياج إلى الغير مستلزم للحدث ، وهو محال ، لأن الله تعالى قديم ، ومعلوم أن ما ثبت بالعقل قطعي (١) ، لا يقبل النفي أصلاً ، فإن ورد في النقل ما يخالفه نظر في ذلك النقل ، فإن كان قرآنًا وجب تأويله وإرجاعه إلى ما يتفق مع هذا الذي ثبت بالعقل ، وإن كان آحاداً كان ظني الثبوت ، فلا يعارض القطعي ، ولو تزلزلنا وقلنا بقطعية ثبوته ، (ولا سبيل إلى ذلك) أولناه وأرجعناه إلى

(١) يقصد أن الدليل العقل يفنى عن الله تعالى الجسمية ، لأنه يلزمها الاحتياج إلى الأجزاء والله سبحانه غنى عن كل شيء ، ودلالة الدليل العقل قطعية ، وما ورد من الآيات والأحاديث التي توهم الجسمية يجب تأويلها .

ما ثبت بالعقل ، فيجب حينئذ تأويل هذه الآيات والأحاديث ، وما مائلها ، وإرجاعها إلى ما ثبت بالعقل ، والتأويل هو إخراج الشيء عن ظاهره المتبادر منه ، وهذا القدر متفق عليه بين الخلف والسلف ، وأما تعيين المراد من النص ، أو الحديث بعد التأويل بالمعنى المتقدم ، فقد حصل فيه خلاف ، فالسلف يفوضون علمه إلى الله تعالى ، والخلف يعينون معنى ، يحمل ذلك اللفظ عليه ، بواسطة قرينة تساعد على ذلك .

ومشأ هذا الخلاف اختلافهم في الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ، فمن وقف على قوله ﴿ إلا الله ﴾ وجعل قوله ﴿ والراسخون ﴾ الخ كلاماً مبتدأ ، قال إن معرفة معنى ذلك التشابه الذي صرف عن ظاهره مختص به سبحانه وتعالى ، دون سواه ، ومن وصله بقوله ﴿ والراسخون في العلم ﴾ قال : إن من وسخت قدمه في العلم يمكنه بواسطة القرائن أن يدرك معنى يصح حمل اللفظ عليه ، والذي يميل إليه العقل السليم ويرجحه طريقة السلف ، لأنها أسلم وقد نقل عن الخلف تعيين معاني هذه التشابهات ، فحملوا اليد في قوله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ على القدرة وحملوا الوجه في قوله ﴿ ويقبض وجه ربك ﴾ على الذات ، وقالوا إن قوله تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ معناه مجيء الأمر ، وقالوا إن قول النبي ﷺ (إن الله خلق آدم على صورته) خير آحاد فهو ظني الثبوت ، فلا يعارض الدليل العقل القطعي ، ولو فرض أنه قطعي الثبوت فليس نصاً في إثادة الجسمية لأن الضمير في قوله صورته يحتمل أن يرجع إلى لفظ الجلالة ، ويكون المراد من الصورة الصفة ، وحينئذ فمعنى الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صفة البارئ سبحانه وتعالى ، من كونه سمياً بصيراً متكلماً حياً ، فليس حماداً ، ويحتمل أن يكون الضمير عائداً على آدم ، ويكون معنى الحديث أن آدم عليه الصلاة والسلام لم يكن تكوينه وإيرازه إلى الوجود ممثلاً لأفراد بني من كونه أولاً طفة ، ثم ينتقل إلى علفة ، ثم إلى مضغة ، ثم تنفخ فيه الروح ، ويمكث في الرحم زمناً ، ثم يظهر في عالم الحسي ، ولا يزال يسو إلى أن يصل إلى حد علود ، يقف نحوه عنده ، بل طريق تكوينه ، هو أنه لما نفخ فيه الروح كان على

صورته التي ظهر عليها في عالم الحس ، فكان من أول أمره على طوله ، وشكله ، الذي علمنا مقداره ووصفه في السنة .

كذلك يقال في قول النبي ﷺ (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) إن ظاهره يفيد الجسمية لأن الأصبع جزء من أجزاء الجسم ، ولكن هذا الحديث غير آحاد ، فلا يعارض الدليل القطعي النافي للجسمية .

وقد قيل في تأويله الغرض المبالغة في وصف الله تعالى بالقدرة على قلب القلوب وتصريفها بغير مشقة ، ولا كلفة فإن الشيء إذا كان في كنف الإنسان وبين أصابعه تمكن منه كل التحكن .

المطلب السابع الواجب لذاته ليس بمتميز

التميز في اصطلاح القوم هو الجرم الذي تأخذ ذاته قدراً من الفراغ والمراد من الجرم ما يشمل الجوهر والجسم ، والتميز هو أخذ ذات الجرم قدراً من الفراغ ، والتميز هو القدر الذي أخذته الجرم من الفراغ ، فإذا علمت مدلولات هذه الألفاظ وعلمت من البحث السابق أن الباري ليس جسماً ، ولا جوهرًا حكمت حكماً ضرورياً بأن الواجب لذاته متزه عن الحيز والمكان ، وأيضاً فالشاغل للسكان محتاج إلى المكان ليكون فيه ، والاستيعاب من سمات الحوادث ، والله سبحانه وتعالى قديم بديته وصفاته ، متصف بالحق المطلق عن كل ما عداه .

المطلب الثامن الواجب لذاته ليس في جهة من الجهات

جميع علماء الكلام ما بدوا المشبهة على أن الله سبحانه وتعالى ليس في جهة من الجهات ، فلا يقال إنه عن يمين العرش ، أو عن يساره ، أو فوقه أو تحته ، أو

أمامه أو خلفه ، لأنه حيث ثبت وعلم مما سبق أنه ليس متميزاً ولا حالاً في التميز ، فبالضرورة لا يكون في جهة .

أما المشبهة فقالوا هو في جهة الفوق ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كونه في الجهة ليس مثل كون الأجسام فيها ، وهذا القائل لم يخالف علماء الكلام إلا في الإطلاق اللفظي ، فهو يطلق على الله أنه في جهة الفوق ، ولكنه لم يرد المعنى الذي يحمله المقل . وعلماء الكلام لا يطلقون ذلك على الله حيث لم يرد إذن من الشارع بذلك ، فهو مثل الطائفة القائلة إن الله جسم لا كالأجسام ، وقال بعضهم إن كون الله (١) في جهة ككون الأجسام في جهة ، وهو أن يكون بحيث يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وهذا الفريق بعضه يقول : إنه على العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال ، وتبدل الجهات ، وبعضه يقول إنه محاذ للعرش ، غير متماسك ، وهو بعيد عنه بمقدار متناه ، أو غير متناه على خلاف فيما بينهم .

استدل المشبهة على قولهم إنه في جهة الفوق بأدلة عقلية أخذوا منها أنه يجب أن يكون في جهة ، وبأدلة نقلية أخذوا منها أنه في جهة الفوق ، أما الأدلة العقلية التي أخذوا منها أنه في جهة فهي التي تقدمت في مبحث نفى الجسمية واستند الجسمانية إليها في قولهم أن الله جسم ، فإنهم أخذوا منها أنه في جهة لأن ما كان جسماً لابد أن يكون في جهة ، ويلزمهم أن يقولوا بأنه جسم ، وقد علمت أن هذه شبه واهية لا تنتج المدعى .

وأما الأدلة النقلية التي أخذوا منها أن الله في جهة الفوق فظواهر الآيات والأحاديث الموهمة لذلك ومنها قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فإنه بظاهره أن الله في الجهة العليا للعرش ، ومنها قوله ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ فإن الصعود الحركة إلى جهة العلو ، ومنها قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح ﴾

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٠ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها .

إليه ﴿ والعروج الحركة إلى جهة العلو ، والصعود والعروج إليه سبحانه وتعالى يشعر بأنه في تلك الجهة ، ومنها قوله تعالى ﴿ آمنت من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ فإنها تدل بظاهرها على أن الله في جهة العلو . ومن الأدلة قوله ﴿ للجارية الخرساء ﴾ أين الله ، فأشارت إلى السماء فأقر ذلك منها ولم ينكر عليها ، وقال إنها مؤمنة ، فسؤال النبي للجارية بقوله ﴿ أين الله ﴾ وإقراره لها يشعر بالجهة . ويجاب عن تمسكهم بهذه الظواهر بأنه قد ثبت بالدليل العقلي أن الله تعالى منزّه عن الجهة ، فإذا ورد دليل نقلي مقطوع بوروده بأن كان متواتراً سواء كان قرآناً أو سنة ، وكان ظاهره يفيد معنى لا يتفق مع ما ثبت بالدليل العقلي ، وجب تأويل ذلك النقل وإرجاعه إلى الدليل العقلي ، وإن كان خبر آحاد فلا يعارض الدليل العقلي لأنه قطعي ، وخبر الآحاد ظني ، وحيث قد فهذه الآيات والأحاديث وما كان على شاكلتها مصروفة عن ظاهرها باتفاق السلف والخلف ، إلا أن السلف وقف عند صرفها عن ظاهرها ووكل علم معناه المراد منها إلى الله سبحانه وتعالى ، وأما الخلف فإنه أخذ يبحث عن معنى لها لا يتناقض مع ما ثبت بالعقل .

فقال في قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ إن العرش معناه في هذه الآية الملك ، وبشبهه لكون العرش قد يذكر ويراد به الملك قول سعيد بن زائدة الخزازي في النعمان بن المنذر

قد تال عرشاً لم ينله نائل جن ولا إنس ولا ديار

وأراد من العرش في البيت الملك ويقال فلان استوى له الملك ، ولا يزول عنه ، فكذلك استوى على الملك ، فيكون المعنى إن الرحمن جل وعلا استوى على الملك ويمكن منه فلا يزول عنه بحال (وقال الزمخشري لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وإن لم يقعد على العرش البتة) ، وقال الخلف في قوله تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ أي أن الله يرتضى الكلم الطيب

ويرتب عليه المدح في العاجل ، والثواب في الآجل ، وأول أيضاً قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ بالمروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه ، وقالوا في قوله تعالى ﴿ آمنت من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ المراد بمن في السماء الملك الموكل بتعذيب المستحقين للعذاب ، وأما حديث الجارية الخرساء فإن السؤال فيه كان بلفظ ﴿ أين الله ﴾ لاستكشاف ما ظن أنها معتقدة له من أن الإله في مكان ، فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية ، وعلم أن إشارتها إلى السماء لتبين أن الإله هو خالق السماء ، ومنع ذلك فالحديث غير آحاد وهو ظني فلا يعارض الدليل العقلي لأنه قطعي .

المطلب التاسع الواجب لذاته لا يحل في غيره

اتفق المسلمون على أن الله تعالى لا يحل في ذات أخرى (ونسب إلى غلاة الشيعة أنهم قالوا بحلول الله في علي وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ، كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي وأولاده ، والأئمة المعصومين . ولكننا نقول لهم إن الظهور غير الحلول ، وجبريل لم يحل في دحية الكلبي ، بل ظهر بصورته فلا يصلح ظهور جبريل في صورة دحية دليلاً لهم على الحلول) ، ونقل عن بعض طوائف النصاري القول بالحلول وسيأتي بيان شبهتهم ولرد عليها ، وحاصل ما قرره علماء الكلام في هذا المطلب أنهم قالوا إن حلول ذات الله في ذات أخرى إما أن يكون حلول ظرفية كحلول الشيء في المكان .

وإما أن يكون حلول امتزاج كالماء في العود وإما أن يكون حلول صفة في موصوف وهو الاختصاص الناعت .

والكل منفي عنه سبحانه وتعالى ، أما حلول الظرفية أو الامتزاج فلأنه يستلزم احتياج الحال إلى مكانه الذي حل فيه ، والحلول في المكان من خواص الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه تعالى ليس بجسم ، والاحتياج أيضاً ينافي الغنى المطلق ،

وأما حلول الصفة فدلّيل نفيه أنه يستلزم^(١) الاحتياج والافتقار وهو مستحيل على الله تعالى .

وقال في شرح المقاصد الحال في الشيء يفقر إليه في الجملة ، سواء كان حلول الجسم في المكان ، أو عرض في جوهر ، أو صورة في مادة ، كما هو رأى الحكماء . ويدل على نفي الحلول بالمعنى الأخير أيضاً قولهم لو حل في شيء لم تحيزه ، لأن الحلول في الغير هو حصول العرض في الحيز تبعاً لحصول الجوهر فيلزم أن يكون متحيزاً ، والتحيز سواء كان بالذات أو بالتبع مستحيل على الله تعالى ، لأنه من صفات الحوادث ، وكما لا تجل ذاته في ذات أخرى لا تحمل صفاته في ذات أخرى ، لأنها لو حلت في غيره لانتقلت منه إلى ذلك الغير ، والانتقال لا يتصور في الصفات . وأيضاً يلزم خلو الباري عن تلك العفة وهو مستحيل عليه تعالى .

المطلب العاشر الواجب لذاته لا يتحد بغيره

الاتحاد يطلق على معان ثلاثة الأول صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التحول والتغير كما يقال صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أى أن الصورة النوعية للماء زالت عن هيولاه وطراً على تلك الهيول الصورة النوعية للهواء ، فحصلت حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء ، وأن صفة السواد زالت عن الموصوف بها واتصفت بصفة أخرى هي البياض ، والاتحاد بهذا المعنى يزول إلى أن الشيء يتغير ويتحول من حالة إلى حالة أخرى .

المعنى الثاني صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء إلى شيء فإن فيتكون منهما ثالث ، كما يقال صار التراب طيناً ، فإن معناه أنه انضم

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشروف ج ٨ ص ٢٩ وشرح المقاصد ج ٢ ص ٥٠ وما معناها .

إلى التراب ماء فتكون منهما حقيقة أخرى ، تسمى طيناً ، والاتحاد بهذا المعنى يزول إلى أن الشيء صار جزءاً لغيره .

المعنى الثالث أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء من صورته ، أو ينضم إليه شيء ، كصيرورة زيد عمراً ، من غير أن يحصل تغير ، وإطلاق الاتحاد على المعنى الأول والثاني مجاز وعلى الثالث حقيقة ، وهو بالمعنى الثلاثة مستحيل على الله تعالى . وأما بالنسبة للممكنات فالمستحيل هو الثالث لا غير . ووجه استحالة بالمعنى الأول على الله تعالى لأنه يؤدي إلى طرق التغير والتحول عليه تعالى ، والله منزّه عن ذلك ، ووجه استحالة بالمعنى الثاني عليه تعالى أنه يؤدي إلى أن الواجب بجزء لغيره ، وهو مستحيل عليه تعالى بالضرورة ، وأما وجه استحالة بالمعنى الثالث بالنسبة للممكنات والبارى سبحانه وتعالى ، فلا أنه لا يخلو إما أن يبقى المتحدان أو ينعدم ، أو ينعدم أحدهما ، فإن بقيا فلا اتحاد لأن كل واحد باق بحاله ، وإن انعدم فلا اتحاد أيضاً لأنه لا شيء موجود حتى يتحدا .

وإن انعدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا يتأتى اتحاد موجود مع معدوم والاتحاد بهذا المعنى الأخير ذكر في المبحث تسيماً لبيان معانيه التي يستعمل فيها ، وإلا فهو بهذا المعنى من الأمور العامة التي لا تخص الواجب ، فإنه مستحيل مطلقاً بالنسبة للواجب والممكن ، ونفى الاتحاد عن الله سبحانه وتعالى بهذه المعاني مجمع عليه بين المسلمين ، ونسب إلى بعض طوائف النصاري القول بالاتحاد وسيأتي بيانه مع شبهته وردّها .

المطلب الحادي عشر الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد

لم ينقل من طريق صحيح عن ملة من الملل إسلامية أو غير إسلامية ، أنها صرحت بأن الله تعالى اتحد صاحبة ، وإنما الذي نقل عن طائفة من النصاري (قالت المسيحية ابن الله) وطائفة من اليهود قالت (عزير بن الله) وجاء في القرآن آيات كثيرة ترد على هاتين الطائفتين نذكر من بين هذه الآيات آية واحدة مع

تبيين جهة الرد الذي تضمنته ، قال تبارك وتعالى ﴿ بديع السموات والأرض إلى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾ (١) بيان ذلك أن يقال لهاتين الطائفتين إما أن تريدوا بقولكم إن الله إبتا أن الله أحدثه وأبدعه لا على مثال سبق ، لكونه لم يترلد من نطفة ، أو اختص بمزايا لم توجد في غيره ، ولا فيمن سبقه ، وإما أن تريدوا ذلك المعنى المتعارف من الولادة في الحيوان ، وإما أن تريدوا معنى آخر . فإن أردتم المعنى الأول يرد عليكم بخلق السموات والأرض فإن الله أبدعهما لا على مثال سبق ، وأودع فيهما من الخواص والمزايا ما لا يدخل تحت حصر ، ومع ذلك لم يقل أحد من الملمين بأن السموات والأرض ابن الله ، فبطل قولكم إن الله إبتا بهذا المعنى ، وإلى هذا الرد أشير بقوله ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ ، وإن أردتم الولادة المعروفة في الحيوان فهذا أيضاً باطل لوجوه .

(١) أولاً أن تلك الولادة لا تصلح إلا لمن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء في رحم تلك صاحبة ، وهذه الأحوال إنما تصح في الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق ، وباقي عوارض الجسم ، وهذا محال على خالق العالم لأنه قديم ، مخالف للممكنات وقد أشير إلى هذا الوجه بقوله تعالى ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾

(٢) ثانياً أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادراً على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة ، فإذا أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد ، أما من كان خالقاً لجميع الممكنات قادراً على كل المحدثات ، فإنه إذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون ، وحيث كان الإله بهذا الوصف امتنع إحداثه للشخص بطريق الولادة وهذا الوجه يشير إليه قوله تعالى ﴿ وخلق كل شيء ﴾ .

٣ — ثالثاً أن ذلك الولد إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، لا جائز ،

أن يكون قديماً لأن القديم لا يحتاج لغيره ، وهذا محتاج إلى أبيه في تكوينه ، فبطل تكوينه قديماً فتعين كونه حادثاً ، وحينئذ يقال لهؤلاء القائلين إن الله إبتا قد ثبت بالدليل العقلي أن الله تعالى عالم بكل شيء ، فإما أن يعلم أن في تحصيل ولد كلاً ونقماً له ، وإما أن يعلم أن لا كمال ولا نفع في تحصيله ، فإن كان يعلم أن في تحصيل الولد كلاً ونقماً ، فلا وقت يفرض إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد متحقق ، وهذا يوجب كون الولد أزلياً وهو محال ، ولم يقل به أحد أصلاً ، وإن كان يعلم أن لا كمال في إيجادها وجب أن لا يحدث في وقت من الأوقات ، فلا ولد له أصلاً ، وإلى هذا الوجه أشير بقوله تعالى ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وإن أردتم معنى غير ما ذكر فينبوه لنا لتكلم معكم فيه .

شبه المثبتين للاتحاد والحلول والبنوة

نقل عن بعض طوائف النصارى القول بالاتحاد ، وعن بعضهم القول بالحلول ، وعن بعضهم القول بأن عيسى ابن الله ، وعن بعض طوائف اليهود القول بأن عزيزاً ابن الله .

واختلف النقل عن النصارى في معنى الاتحاد ، ف قيل معناه أن الكلمة وهي صفة العلم ظهرت في عيسى ، وصارت معه هيكلاً ، وقيل معناه المازجة بمعنى أنه تكون من الكلمة وعيسى شيء ثالث .

أما القول بالحلول فمعناه على رأى بعض فرقهم أن الكلمة وهي صفة العلم حلت في المسيح ، وعلى رأى البعض الآخر أن ذات الله حلت في المسيح ، ولما رأى صاحب المواقف (١) أن كلام النصارى في الاتحاد والحلول مضطرب وغير منضبط غلب على وجه صحيح ذكر الصور العقلية التي تنأى في الاتحاد والحلول

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٩ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد ص ٢ ص ٥١

(١) الآية رقم ١٠٦ من سورة الأنعام .

فقال : إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه ، أو حلول صفته فيه ، وكل ذلك إما بيدن عيسى أو بنفسه ، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، وحينئذ ثلما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولاً ، ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابناً تشریفاً ، كما سمي إبراهيم خليلاً ، فهذه ثمانية احتمالات ، كلها باطلة إلا الأخير ، فالسنة الأولى باطلة للأدلة التي أحالت حلول الله واتحاده ، والسابع باطل لما سبقته من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله اهـ وبقي احتمال اتحاد الكلمة بذات المسيح وهو باطل أيضاً ، لأن الكلمة المراد منها عندهم صفة العلم ، والاتحاد بجميع معانيه وأفراده مستحيل عليه تعالى بالأدلة السابقة .

والشبه التي أوقعت التصاري في هذه الظلمات هي ما جاء في الإنجيل في عدة مواضع من ذكر الله بلفظ الأب ، وذكر عيسى بلفظ الابن ، وذكر الاتحاد والحلول تصريحاً أو تلويحاً ، فمن ذلك ما جاء في إنجيل يوحنا في الإصحاح الرابع عشر .

(يافليموس من يراي ويعاينني فقد رأى الأب فكيف تقول أنت أنا الأب ولا تؤمن أني بأني وأني في واقع ، وإن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في ، وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل ، آمن وصدق أني بأني وأني في) هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربية المتداول عندهم ، فأخذ بعضهم الاتحاد من قوله (من يراي ويعاينني فقد رأى الأب) ، وأخذ بعضهم الحلول من قوله (أبي الحال في) وأخذ بعضهم البتة من التصريح بلفظ الأب مرة بعد أخرى .

وهذا لا يصلح دليلاً لوجهين : الأول تناقض الأدلة على حصول التغيير والتبديل في الإنجيل ، فاحتمل أن يكون ذلك المذكور في إنجيل يوحنا مما حصل فيه التغيير والتبديل ، فلا يصلح حينئذ أن يكون دليلاً فسقط به الاستدلال . الثاني إن ننزل ونقول لا تغيير ولا تبديل في ذلك المنقول ، لكن دلالته على مدعاهم ليست يقينية ، لجواز أن يكون المراد من الاتحاد الذي فهمه بعضهم من

الجملة الأولى الاتحاد في بيان طريق الحق وإظهار كلمة الصدق كما يقال أنا وفلان واحد في هذا القول ، ولجواز أن يكون المراد من الحلول المصريح به في بعض الجمل حلول آثار صنع الله من إحياء الموتى ، وإبراء الأكف والأبرص ، ولجواز أن يكون المراد من الأب المبدى ، فإن القدماء كانوا يطلقون الأب على المبدى ، فمعنى قوله (أبي) مبدئى وموجدى ، وسمى عيسى ابناً تشریفاً له كما سمي إبراهيم خليلاً ، وأيضاً فمن كان متوجهاً لشيء ومقيماً عليه يقال له ابنه كما يقال أبناء الدنيا وأبناء السبيل ، فجاز أن يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في أكثر الأحوال إلى الحق ، واستغراقه أغلب الأوقات في جناب القدس . وبما يؤكد ذلك أنه جاء في الإصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا حيث دعى عيسى للحواريين ما لفظه (وكأنت بأني في وأنا بلك غايكونوا هم أيضاً نفساً واحداً ليؤمن أهل العلم بأنك أنت أرسلتني ، وأنا قد استودعتم الحياة الذي مجلتني به ودفعته إليهم ، ليكونوا على الإيمان واحداً كما أنا وأنت أيضاً واحد ، وكأنت حال في كذلك أنا فيهم ليكون كما هم واحداً) هذا لفظ الإنجيل وقد تبين منه معنى الاتحاد والحلول على وجه مغاير لما فهموه . وجاء في الإصحاح التاسع عشر ما لفظه (إني صاعد إلى أبيكم وإلى والهي والهكم) وهذا يدل بواسطة العطف على أن المراد من الأب الإله ، وعلى أنه مساو لهم في معنى البتة والعبودية ، فهذه النصوص تدحض حججهم وتلزمهم إذا أرادوا الحق بالرجوع إلى ما قضت به الأدلة العقلية المتقدمة من استحالة الاتحاد والحلول والبتة .

أما بعض اليهود الذي قال إن عزيراً ابن الله فقد أشار الله تعالى إليه بقوله في ومالت اليهود عزير ابن الله . . . الله ذلك القول إلى اليهود مع أنه قول طائفة منهم جرياً على عادة العرب في يتقاع اسم الجماعة على الواحد ، والسبب الذي دعا هذه الطائفة إلى القول بأن عزيراً ابن الله أن اليهود تركوا العمل بما في التوراة ، وعملوا بغير الحق ، فدعاهم الله تعالى بأن أنساهم التوراة ونسخها من صلورهم ، فتضرع عزير إلى الله وأبى أن يسمع فعاد حفظ التوراة إلى قلبه ، فأذمر

قومه به ، فلما جرحوه وجدوه صادقاً فيه ، فقالوا ما تيسر هذا لعزير دون سواء إلا لأنه ابن الله ، وهذه شبهة وأهمية لا يصح الاستناد إليها ، لأن إجابة الطلب مرتبطة بقبوله ، والقرب من الله والخضوع لأوامره ، واجتناب نواهيه ، لا بالبنوة كما يزعمون .

المطلب الثاني عشر الواجب لذاته لا يتصف بالأعراض المحسوسة

اتفق لعقلاء على أن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بالأعراض المحسوسة بالحس الظاهر ، كاللون والرائحة والنعومة والحلاوة ، ولا بالأعراض المحسوسة بالحس الباطن ، كالآلم والحقد والحزن والخوف .

أما عدم اتصافه بالنوع الأول فإنها من خواص الأجسام ، وقد ثبت بالدليل العقلي أنه تعالى ليس بجسم ، وأما عدم اتصافه بالنوع الثاني فلأنها تنشأ عن تأثير وانفعال في النفس ، والله سبحانه وتعالى منزّه عن الانفعالات والتأثر ، فوجب نزهته عن هذه الأوصاف ، وبالجملة فالبارئ سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في ذاته وصفاته .

الصفات المختلف فيها

علماء الكلام القائلون بصفات الله الكمالية التي سبق ذكرها بأدلتها ، وهي كونه قادراً مبدءاً عالماً حياً مميماً بصيراً متكلماً اختلفوا في أنه : هل له صفات أخرى ثابتة : قال بعضهم ليس له صفات ثابتة سوى هذه الصفات ، واستدل على ذلك بأنه لا دليل على صفة أخرى ، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه .

وقد يقال لهذا المستدل : قولك لا دليل على صفة أخرى إن أردت به لا دليل عندك فلا يفيد ، لأن عدم الدليل عندك لا يستلزم عدم الدليل في الواقع ، وإن أردت به عدم الدليل في الواقع فلا نسلمه لك ، لأنك لا اطلاع لك على الواقع وقولك وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه يقال فيه إن أردت ما لا دليل عليه عندك تمنع المقدمة ، وإن أردت به ما لا دليل عليه في الواقع تمنعها أيضاً ، لأن الدليل ملزم وثبت الدعوى لازم ، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه .

وقال بعضهم له صفات ثابتة أخرى ، واختلف هذا البعض في تعيينها فقال الأشعري وأتباعه البقاء من الصفات الثبوتية ، وقال ابن سعيد من (١) الأشاعرة القدم من الصفات الثبوتية ، وقالت الماتريدية التكوين من الصفات الثبوتية ، وقيل بصفات ثابتة أخرى دل عليها ظاهر القرآن والحديث سنأتي عليها واحدة واحدة وإليك بيان ما قيل في كل على التفصيل .

البقاء

اتفق جميع علماء الكلام على أنه تعالى باق ، والدليل على ذلك أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزاً لا واجباً ، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً وهذا محال ، لأن وجود الواجب لذاته ، فلا يتفك عنه الوجود ، والخلاف بين علماء الكلام إنما هو في أن البقاء من الصفات الثبوتية أو غيرها .

قال الشيخ الأشعري ومتابعوه البقاء صفة ثبوتية كالقدرة ، وقال القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والإمام الرازي البقاء صفة نفسية ، وقال جمهور علماء الكلام البقاء صفة سلبية ، وبناء على هذا الخلاف اختلفوا في بيان مفهوم فقال الأشعري هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وقال القاضي ابن سعيد هو الوجود المستمر في المستقبل ، وقال جمهور المتكلمين هو عدم الآخرة للوجود أو سلب العدم اللاحق للوجود .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٩١ .

استدل الأشعري ومن معه بأن الله سبحانه وتعالى باق بالضرورة ويلزم هذا أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر فلا يكون سلبياً ، وإلا لما قام به ولا يكون عين الوجود لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى ، كما في الأعراض غير القارة بالحركات ، ويمكن أن يقال في هذا الدليل لو كان الواجب باقياً ببقاء زائد على ذاته لما كان الباري واجب الوجود لذاته ، لأن الموجود لذاته باق بذاته ، فإن ما بالذات لا يزول أبداً ، وحيث كان بقاء الواجب ببقاء غير ذاته كان لزوم الوجود للذات وعدم انفكاكه عنها ليس مقتضى لما ، وهذا باطل ، فيبطل ما أدى إليه وهو كون بقاء الواجب ببقاء زائد على ذاته .

واستدل القاضي ومن معه بأن المعقول من البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان بعد الزمان الأول ، وقد يقال على هذا القول إن جعل البقاء صفة نفسية باطل ، لأن الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بدونها ، والبقاء تتحقق الذات في الخارج بدونه ، فلا يكون صفة نفسية . قال صاحب الطوالع المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ، والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول ، وذلك لا يعقل فيما ليس بزمان ، وحيث كان المعقول من بقاء الباري هو امتناع العدم وهو سلبى فيكون هو المفهوم المسادر بخلاف المعنيين السابقين ، ولذلك درج على هذا المعنى جمهور علماء الكلام .

القدم

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى قديم ، واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ، ولم يكن حادثاً لاحتياج إلى محدث ، ولو احتج إلى محدث لاحتج محدثه إلى محدث للمثالة بينهما في الحدوث ، فذلك المحدث إن كان هو السابق لزم الدور ، وإن كان غيره وتسلسلت المحدثات لزم التسلسل . وكل منهما

حال ، فما أدى إلى أحدهما يكون محالاً ، فيبطل كونه حادثاً وثبت كونه قديماً وهو المطلوب .

بعد اتفاق علماء الكلام على أن الله تعالى قديم اختلفوا في صفة القدم هل هي من الصفات الوجودية أو الصفات النفسية أو الصفات السلبية قال ابن سعيد من الأشاعرة القدم من الصفات الوجودية مثل القدرة والإرادة ، واستدل على ذلك بأن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا طال عليه الأمد ، ومنه قوله تعالى ﴿ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ ، والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد أن لم يكن ، فيكون موجوداً زائداً على الذات ، فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية وقد يقال لصاحب هذا القول إما أن تريد بالقدم أنه لا أول له فيكون سلبياً ، فلا يتصور كونه وجودياً ، وإما أن تريد به صفة لأجلها لا يختص الباري بحيز فيكون راجعاً إلى قولك وجود لا في حيز فيكون سلبياً أيضاً ، وهذا المعنى حمل الشيخ أبو إسحاق كلام ابن سعيد عليه . وإما أن تريد معنى غير هذين المعنيين فإن أردت الأول أو الثاني فهو سلبى لا وجودى ، وإن أردت غيرهما فبيننا لتكلم معك فيه ، وقال بعض الأئمة (وقيل أنه قول للأشعري) القدم هو الوجود المستمر في الماضي وهو من الصفات النفسية ويقال لهذا القائل الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج إلا بها مثل الوجود ، ولو كان القدم صفة نفسية لوجب أن لا تتحقق الذات في الخارج بدونها ، وهذا باطل ، بدليل أن العقل يصدق بوجود الذات في الخارج ثم يطلب الدليل على قدمها ، فيبطل كون القدم صفة نفسية .

وقال جمهور المتكلمين القدم صفة سلبية ، والله تعالى قديم بنفسه ، لا بقدم زائد على الذات ، وقسمه الحكماء إلى قدم ذاتي وقدم زماني ، فالقدم الذاتي كون الوجود لم يسبق بغیره ، والقدم الزماني كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وكل منهما يقع وصفاً للباري سبحانه وتعالى لأن وجوده لم يسبق بأمر ما ، أما غير الحكماء فقسم العدم إلى ذاتي وزماني وإضافي ، والذاتي عندهم هو الزماني عند الحكماء ، والزماني بطول المدة وقدرت بسنة ، والإضافي كقوله الأب بالنسبة للإبن ،

والقسمان الآخران مستحيلان على الله تعالى ، وعلى هذا يعرف القديم بأنه موجود لا أول له أولاً ابتداء لوجوده ، أما الأزلي فهو ما لا أول له وجودياً أو عديمياً ، فالأزلي أعم وقيل القديم القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده ، والأزلي ما لا أول له وجودياً كان أو عديمياً قائماً بنفسه أو بغيره ، وقيل القديم والأزلي بمعنى واحد وهو ما لا أول له عديمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أو بغيره . فعلى للمعنى الأول صفات السلوب لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية ، وعلى الثاني الصفات مطلقاً لا توصف بالقدم لعدم قيامها بنفسها ، وعلى الثالث جميع الصفات سلبية أو غيرها توصف بالقدم والأزلية .

أما الذات العلية فإنها توصف بالقدم والأزلية على جميع الأقوال .

الصفات الثبوتية التي قال بها بعض العلماء اعتماداً على ظاهر القرآن والحديث

قال بعض علماء الكلام لله تعالى صفات ثبوتية غير السبعة المتقدمة دل عليها القرآن والحديث ، وهي الاستواء ، والوجه ، واليد ، والعين ، واليمين ، والقدم ، والأصبع ، وهذا بيان الآيات والأحاديث التي دلت على هذه الصفات قال تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى ﴿ ويقبض وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ كل شيء خالق إلا وجهه ﴾ وقال تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ وقال تعالى ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ وقال ﷺ في حديث روى عنه (فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط) وقال ﷺ (إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصفوها كيف يشاء) .

وبيان دلالة هذه الآيات والأحاديث على هذه الصفات أنه الله سبحانه وتعالى نسب لنفسه استواء في الآية الأولى ووجهاً في الآية الثانية والثالثة . وبدأ في الآية

الرابعة ، وعيناً في الآية الخامسة ، ويميناً في الآية السادسة ، وقدماً في الحديث الأول ، وأصبعاً في الحديث الثاني ، وحيث إنه هو الذي نسب لنفسه هذه الأشياء فلنسبة صحيحة لا محالة ، لكن لا على أن المعنى الحقيقي المتبادر من هذه الألفاظ هو المراد ، لوجود مانع ، وهو قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ فإن هذه الآية أثبتت تقي مماثلته تعالى للحوادث ، في ذاته ، وصفاته ، وأفعاله ، ولو أريد المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ لكان الله مماثلاً للحوادث ، وهذا باطل ، فوجب صرف هذه الألفاظ عن الدلالة على معانيها المتبادر منها عملاً بهذه الآية ، وبالدليل العقلي الذي أثبت أن الله تعالى ليس بجسم ولا في جهة وليس مماثلاً للحوادث لا في ذاته ولا في صفاته ، ووجب أيضاً أن نصدق بثبوت هذه الأشياء له تعالى وإن لم نعلم معانيها على التعيين ، وبكفينا في التصديق بها تميزها عندنا من حيث أنها مقابلة لنظائرها في الحوادث ، فهي تصور في الجملة يكفي للتصديق .

وهذه الصفات غير السبع المتقدم ذكرها . وقال بعض علماء الكلام المعروف في التراكيب العربية المستعملة أنها لا تخلو من إفادة معنى ، إما حقيقياً وإما مجازياً ، وأنها تستعمل في معناها الحقيقية إلا إذا وجدت قرينة تقتضي العدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، فإن ذلك المعنى المجازي الذي اقتضته القرينة يكون معلوماً لا مجهولاً ، لأن إفادة موضوع بالوضع النوعي التأويل ، والوضع تعيين اللفظ بأزاء المعنى له ، أو بنفسه أو بواسطة القرينة ، وكون الوضع لمعنى مجهول غير معلوم لنا يضيغ العرض من الوضع ، فلو كانت هذه الآيات والأحاديث التي أجمع السلف والتلف على أنها مصروفة عن ظاهرها وعلى أن مدلولها معنى آخر غير المتبادر منها ، دالة على معنى لا يعلمه لكان المجاز موضوعاً لمعنى مجهول للمخاطب ، وهذا غير معقول ، فوجب أن يكون مدلولها معلوماً للمخاطب ، وقد قامت قرينة في كل آية أو حديث تدل على ذلك المعنى المجازي وإليك البيان :

قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ تقدم في مبحث نفى الجسمية ما يتعلق بهذه الآية مستوفى^(١) فارجع إليه إن شئت ، وأما الوجه فيحمل على الذات الموصفة بالصفات الكمالية ، ولذلك نظير في كلام العرب فإنهم يقولون فلان وجه القوم ، أى رئيسهم ، فأريد منه الذات التى لها ولاية ورياسة على غيرها وأيضاً فالدليل العقلى أثبت أن القابل للهلاك ما عدا الذات والصفات ، فلو حملنا الوجه على صفة لا نعرفها لكان معنى قوله تعالى ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾ جميع الذوات والصفات ، ومنها ذاته وصفاته قابلة للهلاك إلا صفة الوجه ، وهو باطل بداهة ، وأما اليد فتؤول بالقدرة ، وأما قوله ﴿ولصنع على عيني﴾ فمعناه ولصنع بمرأى منى ، وأما اليمين فتؤول بالقدرة التامة لأنها أقوى في العمل من اليسرى ، وأما القدم في الحديث فيحمل التركيب المذكور فيه على الزجر فكثيراً ما يستعمل الضرب بالقدم في الزجر ، فيكون المعنى أن النار تستمر في طلب الزيادة إلى أن يزجرها الله تعالى فتقطع عن الطلب ، وأما حديث الإصبع فقد تقدم تأويله .

صفة التكوين أو صفات الأفعال

صفات الأفعال هى صفات تدل على تأثير ، لها أسماء غير لسم القدرة وتسميتها بهذه الأسماء باعتبار آثارها ، مثل الخلق والإحياء والاختراع والترزيق ، فكل واحدة من هذه الصفات دالة على حصول تأثير من المؤثر في للوثر فيه . وأسمائها مغايرة لاسم القدرة ، وخس كل تأثير باسم باعتبار الأثر الذى تحقق ، فإن كان الأثر موجوداً بعد عدم سميت صفة الفعل خلقاً وإيجاداً ، وإن كان الأثر بعث الإنسان من القبر سميت صفة الفعل إحياء ، وإن كان الأثر

(١) ارجع إل ص ١٥٢ من هذا الكتاب الجزء الأول .

موجوداً لا على مثال سبق سميت صفة الفعل اختراعاً وهكذا ، وصفات الأفعال على تعددها تندرج تحت صفة يقال لها صفة التكوين .

صفة التكوين هذه تختلف في حدوثها وقدمها الأشاعرة ومتأخروا الحنفية . فقالت الأشاعرة إنها حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التنجزية ، فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق تعلق القدرة بإيصال الرزق وهكذا .

ولا شك أن هذه التعلقات حادثة ، فصفات الأفعال حادثة .

أما متأخروا الحنفية من عهد أبى منصور الماتريدى فقالوا إن صفة التكوين قديمة ومغايرة للصفات السبعة المتقدمة المعروفة بصفات المعالى .

وشرح مذهبهم على التفصيل محتاج إلى بيان أمور ثلاثة : الأول أن التكوين صفة لله ، الثانى أنها أزلية ، الثالث أنها مغايرة للقدرة .

التكوين صفة لله

قالت للماتريدية إن الله تعالى مكون الأشياء ، أى موجدتها ومنشئها إجماعاً ، وكونه مكوناً للأشياء بدون صفة التكوين المقتضية أثراً هو المكون محال ، لأنه يستحيل وجود الأثر بدون الصفة التى يحصل بها ذلك الأثر ، فوجب أن يكون له صفة تسمى التكوين . وملخص هذا الدليل أنه تعالى حيث كان مكوناً للأشياء بالإجماع فالواجب أن يكون له صفة يدل عليها لفظ مكون المشتق وهى المشتق منه وهى التكوين ، وإلا لكان كالعالم بلا علم ، والمريد بلا إرادة ، وهو باطل .

وأجيب عن ذلك بأن استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما يكون في الصفات الحقيقية ، وهى صفات الذات مثل العلم والقدرة ، فلا معلوم بدون علم ، ولا مقلوب بدون قدرة ، أما التأثير والإيجاد فليس بالصفات بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يتحقق إلا فيما لا يزال ، وهذا المعنى لا يحتاج لأن يد من صفة القدرة والإرادة ، الأولى للإبراز والثانية للتخصيص .

التكوين صفة أزلية

قالت الماتريدية حيث ثبت أن التكوين صفة لله تعالى وجب أن تكون أزلية لوجوه: منها أنها لو لم تكن أزلية لكانت حادثة ، ولو كانت حادثة لكان الباري محلاً للحوادث ، وكونه محلاً للحوادث باطل ، لما سبق بيانه في صفات التنزيه .

ويجيب عن ذلك بأنه قد بين في المبحث السابق على هذا أن الحق في صفة التكوين أنها ليست صفة ذات ، وإنما هي تعلقات القدرة ، وحيث بطل كونها صفة فلا معنى لقولهم يجب أن تكون أزلية ، لأن كونها أزلية فرع كونها صفة ذات ، وإذا بطل الأصل وهو كونها صفة بطل الفرع وهو كونها أزلية .

ومن الأوجه الدالة على كون صفة التكوين أزلية أن الله سبحانه وتعالى تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق الباري المصور ، وهذه الصيغ تقتضي اتصاف الذات بالأوصاف الدالة عليها بأصل وضعها ، لأن اسم الفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل فوجب أن يكون ذلك الوصف ثابتاً في الأزلي ، وإلا لزم أن الله تعالى تمدح بما ليس فيه وهو كذب ، وهو محال على الله تعالى . ولا يقال إن اسم الفاعل معناه الخالق فيما يستقبل لأنه يكون عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة ، وهو ممنوع عربية . ويجيب عن ذلك بأن التحقيق أن اسم الفاعل حقيقة في الحال والاستقبال فاستعماله في الخالق في المستقبل حقيقة ، ولو سلمنا أنه مجاز فإننا نمنع قولكم إنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة بل يكفي في العدول أن يكون المجاز أولى من الحقيقة .

ولا شك أن المجاز هنا أولى من الحقيقة لأنه يلزم على الحقيقة زيادة صفة قديمة وهي التكوين على الصفات السبعة ولا يلزم ذلك على المجاز ، والأصل عدم تعدد القديم ، فالمجاز أولى لأنه ليس معه تكثير القدماء .

مغايرة صفة التكوين للقدرة

قالت الماتريدية التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها تتكون الأشياء وقت وجودها فيما لا يزال ، وأما القدرة فهي صفة بها يصح التأثير والإيجاد ، فصفة التكوين وظيفتها الإيجاد بالفعل وأما القدرة فوظيفتها تصحيح الإيجاد بمعنى أن الممكن تتعلق القدرة به أولاً لتصحيح إيجاده ، وصفة التكوين ترجده فيما لا يزال .

وقال الأشاعرة القدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل في وقته . أما صحة صدور الممكن فهي لازمة لإمكاناته الذاتي ، لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل ، فلا تحتاج صحة الصدور إلى شيء وراء ذلك ، وإنما الذي يحتاج إلى تخصيص هو صدور الوجود بخصوصه ، وهذا تكفي فيه الإرادة المرجحة لأحد الطرفين ، فلا حاجة إلى إثبات صفة التكوين .

وقال الكمال بن الهمام في المسامرة ما مضمونه أن القول بقدم صفة التكوين متأخر الحثية بن عهد أبي منصور الماتريدي وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بأن التكوين صفة قديمة .

وكل ما في الباب أنه نقل عن أبي حنيفة عبارة أخذ منها المتأخرون قدم صفة التكوين ، وهذا نص عبارة أبي حنيفة كما نقلها الطحاوي عنه (وكما كان يصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أهدياً ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري ، له معنى الربوبية ولا مريب ومعنى الخلق ولا مخلوق ، وكما أنه يحكي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحقاق اسم الخالق قبل إنشائهم ، ذلك بأنه على كل شيء قدير) . وهذه العبارة لا تفيد قدم صفة التكوين ، بل آخرها يفيد حدوثها لأن قوله (ذلك بأنه على كل شيء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فاسم الخالق

والحال أنه لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل . وهذا المستفاد من عبارة أبي حنيفة لا يخالف ما يقوله الأشاعرة وهذا يبين أن متأخري الحنفية ليس لهم مستند في كلام المتكلمين على دعواهم ، وقد علمت أن الأدلة الأخرى التي استدلوا إليها لم تسلم من القدح فالحق مع الأشاعرة وهذا الذي ذكره ابن الهمام أقرب إلى التحقيق مما قال غيره من الكاتبيين في هذا المقام .

مبحث الرؤية

الكلام على هذا المبحث ينحصر في ثلاثة مواضع :

الأول في جواز رؤيته سبحانه وتعالى الثاني وقوعها في الآخرة الثالث في ذكر شبه المخالفين وردّها .

جواز الرؤية

اتفق علماء الكلام على أن كلا من الرؤية والعلم متغايران ، فإنه إذا حصل إدراك لأمر (ما) بما يميزه عن غيره سواء كان حاداً أو رصماً تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى علماً ، وإذا حصل إحصار لذلك المدرك بعد هذا الانكشاف حصل عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علماً وهذا النوع يسمى رؤية .

واتفقوا أيضاً على أن الله تعالى يجوز أن ينكشف لعباده انكشافاً علمياً تاماً ، بأن يخلق الله تعالى في العباد علماً تاماً ضرورياً بذاته .

واتفقوا أيضاً على أن الرؤية الحاصلة بين الحوادث لبعضهم في الدنيا إنما تكون في مكان وجهة ، وبواسطة ارتسام صورة من المرق في العين ، أو اتصال الشعاع

الخارج من العين بالمرق ، واختلفوا بعد ذلك في أن الرؤية المتغايرة للعلم هل يصح أن تقع لذات الباري بدون المقابلة والجهة ، ولوازم الرؤية في الشاهد ، قال أهل السنة نعم (١) ، وقال غيرهم لا ، وهذا هو محط النزاع بين الفريقين .

أدلة أهل السنة

استدل أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالنقل والعقل ، أما النقل فبقوله تعالى حكيم لما حصل من سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وإجابة الباري سبحانه وتعالى له ﴿ قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِيْ وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ فَلَمَّا تَبَيَّنَ رِبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا ۝١١٠ ۝١١١ ۝١١٢ ۝١١٣ ۝١١٤ ۝١١٥ ۝١١٦ ۝١١٧ ۝١١٨ ۝١١٩ ۝١٢٠ ۝١٢١ ۝١٢٢ ۝١٢٣ ۝١٢٤ ۝١٢٥ ۝١٢٦ ۝١٢٧ ۝١٢٨ ۝١٢٩ ۝١٣٠ ۝١٣١ ۝١٣٢ ۝١٣٣ ۝١٣٤ ۝١٣٥ ۝١٣٦ ۝١٣٧ ۝١٣٨ ۝١٣٩ ۝١٤٠ ۝١٤١ ۝١٤٢ ۝١٤٣ ۝١٤٤ ۝١٤٥ ۝١٤٦ ۝١٤٧ ۝١٤٨ ۝١٤٩ ۝١٥٠ ۝١٥١ ۝١٥٢ ۝١٥٣ ۝١٥٤ ۝١٥٥ ۝١٥٦ ۝١٥٧ ۝١٥٨ ۝١٥٩ ۝١٦٠ ۝١٦١ ۝١٦٢ ۝١٦٣ ۝١٦٤ ۝١٦٥ ۝١٦٦ ۝١٦٧ ۝١٦٨ ۝١٦٩ ۝١٧٠ ۝١٧١ ۝١٧٢ ۝١٧٣ ۝١٧٤ ۝١٧٥ ۝١٧٦ ۝١٧٧ ۝١٧٨ ۝١٧٩ ۝١٨٠ ۝١٨١ ۝١٨٢ ۝١٨٣ ۝١٨٤ ۝١٨٥ ۝١٨٦ ۝١٨٧ ۝١٨٨ ۝١٨٩ ۝١٩٠ ۝١٩١ ۝١٩٢ ۝١٩٣ ۝١٩٤ ۝١٩٥ ۝١٩٦ ۝١٩٧ ۝١٩٨ ۝١٩٩ ۝٢٠٠ ۝٢٠١ ۝٢٠٢ ۝٢٠٣ ۝٢٠٤ ۝٢٠٥ ۝٢٠٦ ۝٢٠٧ ۝٢٠٨ ۝٢٠٩ ۝٢١٠ ۝٢١١ ۝٢١٢ ۝٢١٣ ۝٢١٤ ۝٢١٥ ۝٢١٦ ۝٢١٧ ۝٢١٨ ۝٢١٩ ۝٢٢٠ ۝٢٢١ ۝٢٢٢ ۝٢٢٣ ۝٢٢٤ ۝٢٢٥ ۝٢٢٦ ۝٢٢٧ ۝٢٢٨ ۝٢٢٩ ۝٢٣٠ ۝٢٣١ ۝٢٣٢ ۝٢٣٣ ۝٢٣٤ ۝٢٣٥ ۝٢٣٦ ۝٢٣٧ ۝٢٣٨ ۝٢٣٩ ۝٢٤٠ ۝٢٤١ ۝٢٤٢ ۝٢٤٣ ۝٢٤٤ ۝٢٤٥ ۝٢٤٦ ۝٢٤٧ ۝٢٤٨ ۝٢٤٩ ۝٢٥٠ ۝٢٥١ ۝٢٥٢ ۝٢٥٣ ۝٢٥٤ ۝٢٥٥ ۝٢٥٦ ۝٢٥٧ ۝٢٥٨ ۝٢٥٩ ۝٢٦٠ ۝٢٦١ ۝٢٦٢ ۝٢٦٣ ۝٢٦٤ ۝٢٦٥ ۝٢٦٦ ۝٢٦٧ ۝٢٦٨ ۝٢٦٩ ۝٢٧٠ ۝٢٧١ ۝٢٧٢ ۝٢٧٣ ۝٢٧٤ ۝٢٧٥ ۝٢٧٦ ۝٢٧٧ ۝٢٧٨ ۝٢٧٩ ۝٢٨٠ ۝٢٨١ ۝٢٨٢ ۝٢٨٣ ۝٢٨٤ ۝٢٨٥ ۝٢٨٦ ۝٢٨٧ ۝٢٨٨ ۝٢٨٩ ۝٢٩٠ ۝٢٩١ ۝٢٩٢ ۝٢٩٣ ۝٢٩٤ ۝٢٩٥ ۝٢٩٦ ۝٢٩٧ ۝٢٩٨ ۝٢٩٩ ۝٣٠٠ ۝٣٠١ ۝٣٠٢ ۝٣٠٣ ۝٣٠٤ ۝٣٠٥ ۝٣٠٦ ۝٣٠٧ ۝٣٠٨ ۝٣٠٩ ۝٣١٠ ۝٣١١ ۝٣١٢ ۝٣١٣ ۝٣١٤ ۝٣١٥ ۝٣١٦ ۝٣١٧ ۝٣١٨ ۝٣١٩ ۝٣٢٠ ۝٣٢١ ۝٣٢٢ ۝٣٢٣ ۝٣٢٤ ۝٣٢٥ ۝٣٢٦ ۝٣٢٧ ۝٣٢٨ ۝٣٢٩ ۝٣٣٠ ۝٣٣١ ۝٣٣٢ ۝٣٣٣ ۝٣٣٤ ۝٣٣٥ ۝٣٣٦ ۝٣٣٧ ۝٣٣٨ ۝٣٣٩ ۝٣٤٠ ۝٣٤١ ۝٣٤٢ ۝٣٤٣ ۝٣٤٤ ۝٣٤٥ ۝٣٤٦ ۝٣٤٧ ۝٣٤٨ ۝٣٤٩ ۝٣٥٠ ۝٣٥١ ۝٣٥٢ ۝٣٥٣ ۝٣٥٤ ۝٣٥٥ ۝٣٥٦ ۝٣٥٧ ۝٣٥٨ ۝٣٥٩ ۝٣٦٠ ۝٣٦١ ۝٣٦٢ ۝٣٦٣ ۝٣٦٤ ۝٣٦٥ ۝٣٦٦ ۝٣٦٧ ۝٣٦٨ ۝٣٦٩ ۝٣٧٠ ۝٣٧١ ۝٣٧٢ ۝٣٧٣ ۝٣٧٤ ۝٣٧٥ ۝٣٧٦ ۝٣٧٧ ۝٣٧٨ ۝٣٧٩ ۝٣٨٠ ۝٣٨١ ۝٣٨٢ ۝٣٨٣ ۝٣٨٤ ۝٣٨٥ ۝٣٨٦ ۝٣٨٧ ۝٣٨٨ ۝٣٨٩ ۝٣٩٠ ۝٣٩١ ۝٣٩٢ ۝٣٩٣ ۝٣٩٤ ۝٣٩٥ ۝٣٩٦ ۝٣٩٧ ۝٣٩٨ ۝٣٩٩ ۝٤٠٠ ۝٤٠١ ۝٤٠٢ ۝٤٠٣ ۝٤٠٤ ۝٤٠٥ ۝٤٠٦ ۝٤٠٧ ۝٤٠٨ ۝٤٠٩ ۝٤١٠ ۝٤١١ ۝٤١٢ ۝٤١٣ ۝٤١٤ ۝٤١٥ ۝٤١٦ ۝٤١٧ ۝٤١٨ ۝٤١٩ ۝٤٢٠ ۝٤٢١ ۝٤٢٢ ۝٤٢٣ ۝٤٢٤ ۝٤٢٥ ۝٤٢٦ ۝٤٢٧ ۝٤٢٨ ۝٤٢٩ ۝٤٣٠ ۝٤٣١ ۝٤٣٢ ۝٤٣٣ ۝٤٣٤ ۝٤٣٥ ۝٤٣٦ ۝٤٣٧ ۝٤٣٨ ۝٤٣٩ ۝٤٤٠ ۝٤٤١ ۝٤٤٢ ۝٤٤٣ ۝٤٤٤ ۝٤٤٥ ۝٤٤٦ ۝٤٤٧ ۝٤٤٨ ۝٤٤٩ ۝٤٥٠ ۝٤٥١ ۝٤٥٢ ۝٤٥٣ ۝٤٥٤ ۝٤٥٥ ۝٤٥٦ ۝٤٥٧ ۝٤٥٨ ۝٤٥٩ ۝٤٦٠ ۝٤٦١ ۝٤٦٢ ۝٤٦٣ ۝٤٦٤ ۝٤٦٥ ۝٤٦٦ ۝٤٦٧ ۝٤٦٨ ۝٤٦٩ ۝٤٧٠ ۝٤٧١ ۝٤٧٢ ۝٤٧٣ ۝٤٧٤ ۝٤٧٥ ۝٤٧٦ ۝٤٧٧ ۝٤٧٨ ۝٤٧٩ ۝٤٨٠ ۝٤٨١ ۝٤٨٢ ۝٤٨٣ ۝٤٨٤ ۝٤٨٥ ۝٤٨٦ ۝٤٨٧ ۝٤٨٨ ۝٤٨٩ ۝٤٩٠ ۝٤٩١ ۝٤٩٢ ۝٤٩٣ ۝٤٩٤ ۝٤٩٥ ۝٤٩٦ ۝٤٩٧ ۝٤٩٨ ۝٤٩٩ ۝٥٠٠ ۝٥٠١ ۝٥٠٢ ۝٥٠٣ ۝٥٠٤ ۝٥٠٥ ۝٥٠٦ ۝٥٠٧ ۝٥٠٨ ۝٥٠٩ ۝٥١٠ ۝٥١١ ۝٥١٢ ۝٥١٣ ۝٥١٤ ۝٥١٥ ۝٥١٦ ۝٥١٧ ۝٥١٨ ۝٥١٩ ۝٥٢٠ ۝٥٢١ ۝٥٢٢ ۝٥٢٣ ۝٥٢٤ ۝٥٢٥ ۝٥٢٦ ۝٥٢٧ ۝٥٢٨ ۝٥٢٩ ۝٥٣٠ ۝٥٣١ ۝٥٣٢ ۝٥٣٣ ۝٥٣٤ ۝٥٣٥ ۝٥٣٦ ۝٥٣٧ ۝٥٣٨ ۝٥٣٩ ۝٥٤٠ ۝٥٤١ ۝٥٤٢ ۝٥٤٣ ۝٥٤٤ ۝٥٤٥ ۝٥٤٦ ۝٥٤٧ ۝٥٤٨ ۝٥٤٩ ۝٥٥٠ ۝٥٥١ ۝٥٥٢ ۝٥٥٣ ۝٥٥٤ ۝٥٥٥ ۝٥٥٦ ۝٥٥٧ ۝٥٥٨ ۝٥٥٩ ۝٥٦٠ ۝٥٦١ ۝٥٦٢ ۝٥٦٣ ۝٥٦٤ ۝٥٦٥ ۝٥٦٦ ۝٥٦٧ ۝٥٦٨ ۝٥٦٩ ۝٥٧٠ ۝٥٧١ ۝٥٧٢ ۝٥٧٣ ۝٥٧٤ ۝٥٧٥ ۝٥٧٦ ۝٥٧٧ ۝٥٧٨ ۝٥٧٩ ۝٥٨٠ ۝٥٨١ ۝٥٨٢ ۝٥٨٣ ۝٥٨٤ ۝٥٨٥ ۝٥٨٦ ۝٥٨٧ ۝٥٨٨ ۝٥٨٩ ۝٥٩٠ ۝٥٩١ ۝٥٩٢ ۝٥٩٣ ۝٥٩٤ ۝٥٩٥ ۝٥٩٦ ۝٥٩٧ ۝٥٩٨ ۝٥٩٩ ۝٦٠٠ ۝٦٠١ ۝٦٠٢ ۝٦٠٣ ۝٦٠٤ ۝٦٠٥ ۝٦٠٦ ۝٦٠٧ ۝٦٠٨ ۝٦٠٩ ۝٦١٠ ۝٦١١ ۝٦١٢ ۝٦١٣ ۝٦١٤ ۝٦١٥ ۝٦١٦ ۝٦١٧ ۝٦١٨ ۝٦١٩ ۝٦٢٠ ۝٦٢١ ۝٦٢٢ ۝٦٢٣ ۝٦٢٤ ۝٦٢٥ ۝٦٢٦ ۝٦٢٧ ۝٦٢٨ ۝٦٢٩ ۝٦٣٠ ۝٦٣١ ۝٦٣٢ ۝٦٣٣ ۝٦٣٤ ۝٦٣٥ ۝٦٣٦ ۝٦٣٧ ۝٦٣٨ ۝٦٣٩ ۝٦٤٠ ۝٦٤١ ۝٦٤٢ ۝٦٤٣ ۝٦٤٤ ۝٦٤٥ ۝٦٤٦ ۝٦٤٧ ۝٦٤٨ ۝٦٤٩ ۝٦٥٠ ۝٦٥١ ۝٦٥٢ ۝٦٥٣ ۝٦٥٤ ۝٦٥٥ ۝٦٥٦ ۝٦٥٧ ۝٦٥٨ ۝٦٥٩ ۝٦٦٠ ۝٦٦١ ۝٦٦٢ ۝٦٦٣ ۝٦٦٤ ۝٦٦٥ ۝٦٦٦ ۝٦٦٧ ۝٦٦٨ ۝٦٦٩ ۝٦٧٠ ۝٦٧١ ۝٦٧٢ ۝٦٧٣ ۝٦٧٤ ۝٦٧٥ ۝٦٧٦ ۝٦٧٧ ۝٦٧٨ ۝٦٧٩ ۝٦٨٠ ۝٦٨١ ۝٦٨٢ ۝٦٨٣ ۝٦٨٤ ۝٦٨٥ ۝٦٨٦ ۝٦٨٧ ۝٦٨٨ ۝٦٨٩ ۝٦٩٠ ۝٦٩١ ۝٦٩٢ ۝٦٩٣ ۝٦٩٤ ۝٦٩٥ ۝٦٩٦ ۝٦٩٧ ۝٦٩٨ ۝٦٩٩ ۝٧٠٠ ۝٧٠١ ۝٧٠٢ ۝٧٠٣ ۝٧٠٤ ۝٧٠٥ ۝٧٠٦ ۝٧٠٧ ۝٧٠٨ ۝٧٠٩ ۝٧١٠ ۝٧١١ ۝٧١٢ ۝٧١٣ ۝٧١٤ ۝٧١٥ ۝٧١٦ ۝٧١٧ ۝٧١٨ ۝٧١٩ ۝٧٢٠ ۝٧٢١ ۝٧٢٢ ۝٧٢٣ ۝٧٢٤ ۝٧٢٥ ۝٧٢٦ ۝٧٢٧ ۝٧٢٨ ۝٧٢٩ ۝٧٣٠ ۝٧٣١ ۝٧٣٢ ۝٧٣٣ ۝٧٣٤ ۝٧٣٥ ۝٧٣٦ ۝٧٣٧ ۝٧٣٨ ۝٧٣٩ ۝٧٤٠ ۝٧٤١ ۝٧٤٢ ۝٧٤٣ ۝٧٤٤ ۝٧٤٥ ۝٧٤٦ ۝٧٤٧ ۝٧٤٨ ۝٧٤٩ ۝٧٥٠ ۝٧٥١ ۝٧٥٢ ۝٧٥٣ ۝٧٥٤ ۝٧٥٥ ۝٧٥٦ ۝٧٥٧ ۝٧٥٨ ۝٧٥٩ ۝٧٦٠ ۝٧٦١ ۝٧٦٢ ۝٧٦٣ ۝٧٦٤ ۝٧٦٥ ۝٧٦٦ ۝٧٦٧ ۝٧٦٨ ۝٧٦٩ ۝٧٧٠ ۝٧٧١ ۝٧٧٢ ۝٧٧٣ ۝٧٧٤ ۝٧٧٥ ۝٧٧٦ ۝٧٧٧ ۝٧٧٨ ۝٧٧٩ ۝٧٨٠ ۝٧٨١ ۝٧٨٢ ۝٧٨٣ ۝٧٨٤ ۝٧٨٥ ۝٧٨٦ ۝٧٨٧ ۝٧٨٨ ۝٧٨٩ ۝٧٩٠ ۝٧٩١ ۝٧٩٢ ۝٧٩٣ ۝٧٩٤ ۝٧٩٥ ۝٧٩٦ ۝٧٩٧ ۝٧٩٨ ۝٧٩٩ ۝٨٠٠ ۝٨٠١ ۝٨٠٢ ۝٨٠٣ ۝٨٠٤ ۝٨٠٥ ۝٨٠٦ ۝٨٠٧ ۝٨٠٨ ۝٨٠٩ ۝٨١٠ ۝٨١١ ۝٨١٢ ۝٨١٣ ۝٨١٤ ۝٨١٥ ۝٨١٦ ۝٨١٧ ۝٨١٨ ۝٨١٩ ۝٨٢٠ ۝٨٢١ ۝٨٢٢ ۝٨٢٣ ۝٨٢٤ ۝٨٢٥ ۝٨٢٦ ۝٨٢٧ ۝٨٢٨ ۝٨٢٩ ۝٨٣٠ ۝٨٣١ ۝٨٣٢ ۝٨٣٣ ۝٨٣٤ ۝٨٣٥ ۝٨٣٦ ۝٨٣٧ ۝٨٣٨ ۝٨٣٩ ۝٨٤٠ ۝٨٤١ ۝٨٤٢ ۝٨٤٣ ۝٨٤٤ ۝٨٤٥ ۝٨٤٦ ۝٨٤٧ ۝٨٤٨ ۝٨٤٩ ۝٨٥٠ ۝٨٥١ ۝٨٥٢ ۝٨٥٣ ۝٨٥٤ ۝٨٥٥ ۝٨٥٦ ۝٨٥٧ ۝٨٥٨ ۝٨٥٩ ۝٨٦٠ ۝٨٦١ ۝٨٦٢ ۝٨٦٣ ۝٨٦٤ ۝٨٦٥ ۝٨٦٦ ۝٨٦٧ ۝٨٦٨ ۝٨٦٩ ۝٨٧٠ ۝٨٧١ ۝٨٧٢ ۝٨٧٣ ۝٨٧٤ ۝٨٧٥ ۝٨٧٦ ۝٨٧٧ ۝٨٧٨ ۝٨٧٩ ۝٨٨٠ ۝٨٨١ ۝٨٨٢ ۝٨٨٣ ۝٨٨٤ ۝٨٨٥ ۝٨٨٦ ۝٨٨٧ ۝٨٨٨ ۝٨٨٩ ۝٨٩٠ ۝٨٩١ ۝٨٩٢ ۝٨٩٣ ۝٨٩٤ ۝٨٩٥ ۝٨٩٦ ۝٨٩٧ ۝٨٩٨ ۝٨٩٩ ۝٩٠٠ ۝٩٠١ ۝٩٠٢ ۝٩٠٣ ۝٩٠٤ ۝٩٠٥ ۝٩٠٦ ۝٩٠٧ ۝٩٠٨ ۝٩٠٩ ۝٩١٠ ۝٩١١ ۝٩١٢ ۝٩١٣ ۝٩١٤ ۝٩١٥ ۝٩١٦ ۝٩١٧ ۝٩١٨ ۝٩١٩ ۝٩٢٠ ۝٩٢١ ۝٩٢٢ ۝٩٢٣ ۝٩٢٤ ۝٩٢٥ ۝٩٢٦ ۝٩٢٧ ۝٩٢٨ ۝٩٢٩ ۝٩٣٠ ۝٩٣١ ۝٩٣٢ ۝٩٣٣ ۝٩٣٤ ۝٩٣٥ ۝٩٣٦ ۝٩٣٧ ۝٩٣٨ ۝٩٣٩ ۝٩٤٠ ۝٩٤١ ۝٩٤٢ ۝٩٤٣ ۝٩٤٤ ۝٩٤٥ ۝٩٤٦ ۝٩٤٧ ۝٩٤٨ ۝٩٤٩ ۝٩٥٠ ۝٩٥١ ۝٩٥٢ ۝٩٥٣ ۝٩٥٤ ۝٩٥٥ ۝٩٥٦ ۝٩٥٧ ۝٩٥٨ ۝٩٥٩ ۝٩٦٠ ۝٩٦١ ۝٩٦٢ ۝٩٦٣ ۝٩٦٤ ۝٩٦٥ ۝٩٦٦ ۝٩٦٧ ۝٩٦٨ ۝٩٦٩ ۝٩٧٠ ۝٩٧١ ۝٩٧٢ ۝٩٧٣ ۝٩٧٤ ۝٩٧٥ ۝٩٧٦ ۝٩٧٧ ۝٩٧٨ ۝٩٧٩ ۝٩٨٠ ۝٩٨١ ۝٩٨٢ ۝٩٨٣ ۝٩٨٤ ۝٩٨٥ ۝٩٨٦ ۝٩٨٧ ۝٩٨٨ ۝٩٨٩ ۝٩٩٠ ۝٩٩١ ۝٩٩٢ ۝٩٩٣ ۝٩٩٤ ۝٩٩٥ ۝٩٩٦ ۝٩٩٧ ۝٩٩٨ ۝٩٩٩ ۝١٠٠٠ ۝١٠٠١ ۝١٠٠٢ ۝١٠٠٣ ۝١٠٠٤ ۝١٠٠٥ ۝١٠٠٦ ۝١٠٠٧ ۝١٠٠٨ ۝١٠٠٩ ۝١٠١٠ ۝١٠١١ ۝١٠١٢ ۝١٠١٣ ۝١٠١٤ ۝١٠١٥ ۝١٠١٦ ۝١٠١٧ ۝١٠١٨ ۝١٠١٩ ۝١٠٢٠ ۝١٠٢١ ۝١٠٢٢ ۝١٠٢٣ ۝١٠٢٤ ۝١٠٢٥ ۝١٠٢٦ ۝١٠٢٧ ۝١٠٢٨ ۝١٠٢٩ ۝١٠٣٠ ۝١٠٣١ ۝١٠٣٢ ۝١٠٣٣ ۝١٠٣٤ ۝١٠٣٥ ۝١٠٣٦ ۝١٠٣٧ ۝١٠٣٨ ۝١٠٣٩ ۝١٠٤٠ ۝١٠٤١ ۝١٠٤٢ ۝١٠٤٣ ۝١٠٤٤ ۝١٠٤٥ ۝١٠٤٦ ۝١٠٤٧ ۝١٠٤٨ ۝١٠٤٩ ۝١٠٥٠ ۝١٠٥١ ۝١٠٥٢ ۝١٠٥٣ ۝١٠٥٤ ۝١٠٥٥ ۝١٠٥٦ ۝١٠٥٧ ۝١٠٥٨ ۝١٠٥٩ ۝١٠٦٠ ۝١٠٦١ ۝١٠٦٢ ۝١٠٦٣ ۝١٠٦٤ ۝١٠٦٥ ۝١٠٦٦ ۝١٠٦٧ ۝١٠٦٨ ۝١٠٦٩ ۝١٠٧٠ ۝١٠٧١ ۝١٠٧٢ ۝١٠٧٣ ۝١٠٧٤ ۝١٠٧٥ ۝١٠٧٦ ۝١٠٧٧ ۝١٠٧٨ ۝١٠٧٩ ۝١٠٨٠ ۝١٠٨١ ۝١٠٨٢ ۝١٠٨٣ ۝١٠٨٤ ۝١٠٨٥ ۝١٠٨٦ ۝١٠٨٧ ۝١٠٨٨ ۝١٠٨٩ ۝١٠٩٠ ۝١٠٩١ ۝١٠٩٢ ۝١٠٩٣ ۝١٠٩٤ ۝١٠٩٥ ۝١٠٩٦ ۝١٠٩٧ ۝١٠٩٨ ۝١٠٩٩ ۝١١٠٠ ۝١١٠١ ۝١١٠٢ ۝١١٠٣ ۝١١٠٤ ۝١١٠٥ ۝١١٠٦ ۝١١٠٧ ۝١١٠٨ ۝١١٠٩ ۝١١١٠ ۝١١١١ ۝١١١٢ ۝١١١٣ ۝١١١٤ ۝١١١٥ ۝١١١٦ ۝١١١٧ ۝١١١٨ ۝١١١٩ ۝١١٢٠ ۝١١٢١ ۝١١٢٢ ۝١١٢٣ ۝١١٢٤ ۝١١٢٥ ۝١١٢٦ ۝١١٢٧ ۝١١٢٨ ۝١١٢٩ ۝١١٣٠ ۝١١٣١ ۝١١٣٢ ۝١١٣٣ ۝١١٣٤ ۝١١٣٥ ۝١١٣٦ ۝١١٣٧ ۝١١٣٨ ۝١١٣٩ ۝١١٤٠ ۝١١٤١ ۝١١٤٢ ۝١١٤٣ ۝١١٤٤ ۝١١٤٥ ۝١١٤٦ ۝١١٤٧ ۝١١٤٨ ۝١١٤٩ ۝١١٥٠ ۝١١٥١ ۝١١٥٢ ۝١١٥٣ ۝١١٥٤ ۝١١٥٥ ۝١١٥٦ ۝١١٥٧ ۝١١٥٨ ۝١١٥٩ ۝١١٦٠ ۝١١٦١ ۝١١٦٢ ۝١١٦٣ ۝١١٦٤ ۝١١٦٥ ۝١١٦٦ ۝١١٦٧ ۝١١٦٨ ۝١١٦٩ ۝١١٧٠ ۝١١٧١ ۝١١٧٢ ۝١١٧٣ ۝١١٧٤ ۝١١٧٥ ۝١١٧٦ ۝١١٧٧ ۝١١٧٨ ۝١١٧٩ ۝١١٨٠ ۝١١٨١ ۝١١٨٢ ۝١١٨٣ ۝١١٨٤ ۝١١٨٥ ۝١١٨٦ ۝١١٨٧ ۝١١٨٨ ۝١١٨٩ ۝١١٩٠ ۝١١٩١ ۝١١٩٢ ۝١١٩٣ ۝١١٩٤ ۝١١٩٥ ۝١١٩٦ ۝١١٩٧ ۝١١٩٨ ۝١١٩٩ ۝١٢٠٠ ۝١٢٠١ ۝١٢٠٢ ۝١٢٠٣ ۝١٢٠٤ ۝١٢٠٥ ۝١٢٠٦ ۝١٢٠٧ ۝١٢٠٨ ۝١٢٠٩ ۝١٢١٠ ۝١٢١١ ۝١٢١٢ ۝١٢١٣ ۝١٢١٤ ۝١٢١٥ ۝١٢١٦ ۝١٢١٧ ۝١٢١٨ ۝١٢١٩ ۝١٢٢٠ ۝١٢٢١ ۝١٢٢٢ ۝١٢٢٣ ۝١٢٢٤ ۝١٢٢٥ ۝١٢٢٦ ۝١٢٢٧ ۝١٢٢٨ ۝١٢٢٩ ۝١٢٣٠ ۝١٢٣١ ۝١٢٣٢ ۝١٢٣٣ ۝١٢٣٤ ۝١٢٣٥ ۝١٢٣٦ ۝١٢٣٧ ۝١٢٣٨ ۝١٢٣٩ ۝١٢٤٠ ۝١٢٤١ ۝١٢٤٢ ۝١٢٤٣ ۝١٢٤٤ ۝١٢٤٥ ۝١٢٤٦ ۝١٢٤٧ ۝١٢٤٨ ۝١٢٤٩ ۝١٢٥٠ ۝١٢٥١ ۝١٢٥٢ ۝١٢٥٣ ۝١٢٥٤ ۝١٢٥٥ ۝١٢٥٦ ۝١٢٥٧ ۝١٢٥٨ ۝١٢٥٩ ۝١٢٦٠ ۝١٢٦١ ۝١٢٦٢ ۝١٢٦٣ ۝١٢٦٤ ۝١٢٦٥ ۝١٢٦٦ ۝١٢٦٧ ۝١٢٦٨ ۝١٢٦٩ ۝١٢٧٠ ۝١٢٧١ ۝١٢٧٢ ۝١٢٧٣ ۝١٢٧٤ ۝١٢٧٥ ۝١٢٧٦ ۝١٢٧٧ ۝١٢٧٨ ۝١٢٧٩ ۝١٢٨٠ ۝١٢٨١ ۝١٢٨٢ ۝١٢٨٣ ۝١٢٨٤ ۝١٢٨٥ ۝١٢٨٦ ۝١٢٨٧ ۝١٢٨٨ ۝١٢٨٩ ۝١٢٩٠ ۝١٢٩١ ۝١٢٩٢ ۝١٢٩٣ ۝١٢٩٤ ۝١٢٩٥ ۝١٢٩٦ ۝١٢٩٧ ۝١٢٩٨ ۝١٢٩٩ ۝١٣٠٠ ۝١٣٠١ ۝١٣٠٢ ۝١٣

والمستحيل عليه ، والجائز ، ومن أن يكون غير عالم ، فإن كان علماً كان طلبه للرؤية عبثاً لأنه يطلب أمراً يعلم أنه يستحيل حصوله عقلاً ، وإن كان غير عالم لم يصلح أن يكون نبياً لجهله بأصول التوحيد ، وكل من العبث والجهل المذكور لا يجوز بالنسبة للأنبياء ، فثبت أن الرؤية جائزة .

وأما نظم الدليل من الجهة الثانية فهكذا : الرؤية معلقة على أمر ممكن ، والمعلق على ممكن ^(١) النتيجة الرؤية ممكنة . وكبرى الدليل واضحة ، ومسلمة ، وأما الصغرى فدليلها أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل وعدم تحركه ، وهذا ممكن ضرورة ، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .

ما أورده المانعون للرؤية على هذا الدليل

المانعون للرؤية أوردوا شيئاً على هذا الدليل من الجهتين السابق ذكرهما أما الأولى فقالوا لا نسلم الاستثنائية القائلة إن موسى طلب الرؤية بل كان طلبه للعلم الضروري بذاته تعالى ، وعبر عن العلم بالرؤية ، لأنه لازماً ، وإطلاق اسم المألوم وإرادة اللزوم شائع في الاستعمال ، فكأنه قال : اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً . ويجاب عن ذلك بأن حمل الرؤية على العلم بخلاف الظاهر ، ولا ضرورة تدعو إليه ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ ، فإنه نفى للرؤية بإجماع المعتزلة ، لا للعلم الضروري ، وبأن الرؤية المقرونة بالنظر الموصول إلى نص في الرؤية لا تحمل العلم ، ومن نوع هذه الشبهة ما قاله بعض المعتزلة من أن المطلوب لموسى ليس الرؤية بل المطلوب علامة من علامات الساعة ، ويكون في الكلام مضاف محذوف ، والتقدير أنظر إلى علامة تدل على الساعة . ويجاب

(١) بكلاً في الأصل ، والكلام مشهور ولم يعم . فثبه خطأ طبري والنصحيح أن يقال : والمعلق على ممكن يكون ممكناً .

عن أيضاً بأنه خلاف الظاهر ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله ﴿ لن تراني ﴾ .

وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية القائلة إنه طلب الرؤية ، وكان طلبه لها مع العلم باستحالتها ، ولكن نمنع لزوم العبث ، لأنه سألها لأجل قومه لما قالوا (أرى الله جهرة) ، وقالوا ﴿ لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ ^(١) فإنه رأى أنه لو أجابهم بأنها مستحيلة كذبوه في قوله ، فطلب الرؤية ، وأضاف الطلب إلى نفسه لأجل أن يعلموا من إجابة الله له بأنه لن يراه ، أنهم لا يعرفونه من باب أولى ، وإذا كان الغرض إقناع قومه بطريق الإلزام لا يلزم العبث في طلبه .

ويجاب عن ذلك بأن الذين طلبوا من موسى رؤية الباري إن كانوا مصدقين به كفاه في دفعهم قوله إن الرؤية مستحيلة ، بل كان الواجب أن يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم عن قولهم ﴿ اجعل لنا إلهاً كما لهم آله ﴾ بقوله ﴿ إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ولا يؤخر الرد عليهم لأنه إقرار للباطل . وإن كانوا غير مصدقين لموسى عليه السلام لم يصدقوه أيضاً في قوله : إن الله تعالى قال ﴿ لن تراني ﴾ فإنهم لم يكونوا حاضرين وقت الجواب ولم يسمعه .

ولو سلمنا أن السؤال كان لأجل قومه فموسى لم يقل لهم إن الرؤية مستحيلة ، بل قال إن الله تعالى قال ﴿ لن تراني ﴾ وهذا الجواب لا يفيد الاستحالة . وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية وأنه طلب الرؤية وكان طلبه لها مع علمه بالاستحالة ، ولكنه أراد بذلك الطلب زيادة الطمأنينة بإضافة الدليل المسمى إلى الدليل العقلي الحاصل له من قبل المفيد للاستحالة ، ويجاب عن ذلك الدليل بأن طلب زيادة الطمأنينة لا مانع منه ، لكن لا يصح أن يكون بطريق محذور وهو طلب الخيال الذي يوهم أن الطالب جاهل باستحالتها ، فإن الإقدام على الطلب يشعر على الجواز . وقال المانعون أيضاً سلمنا أنه طلب الرؤية مع الجهل بأنها مستحيلة ، ولكن نمنع كون الجهل المذكور قادحاً في نبوة موسى عليه

(١) سورة البقرة الآية / ٥٥ .

السلام ، لأن المقصود من وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى هو التوصل إلى العلم بأنه حكيم في تصرفه ، وأنه لا يفعل قبيحاً ، والغرض من البيعة هو الدعوة إلى أنه واحد ، وأنه كلف عباده بأوامر ونواه ، وهذا لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته .

وبحسب ما عن ذلك بأن عدم العلم باستحالة شيء وهو مستحيل قد يؤدي إلى تجويزه ، وتجويز المستحيل تجويز للنقص على الباري ، وهذا لا يصح من مكلف فضلاً عن نبي .

وأما الجهة الثانية للاستدلال فقد أورد المانعون للرؤية على كل من مقدمي الدليل نقضاً تفصيلياً فقالوا لا نسلم الصغرى القائلة : الرؤية معلقة على أمر ممكن بل الرؤية معلقة على مستحيل ، وهو استقرار الجبل حالة تحركه ، وبدل على ذلك قوله تعالى بعد قوله ﴿ ولكن انظر إلى الجبل ﴾ ﴿ فإن استقر مكانه فسوف ترأى ﴾ فإنه ذكر استقرار الجبل مرتباً بالفاء على النظر فيفيد أن المعنى إذا حصل استقرار الجبل عقب نظر موسى إليه بدون تراخ ، ولا يخفى أنه عند نظر موسى إلى الجبل كان الجبل متحركاً .

وهذا يدل على أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، وهذا مستحيل . فيكون المعلق وهو الرؤية مستحيلاً . وبحسب ما عن ذلك بتسليم أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، ونعم كونه مستحيلاً لأن المعنى أن السكون يأتي بعد الحركة فتزول الحركة ويحصل السكون بدلها ، وهذا ليس بمستحيل . إنما المستحيل حصول السكون والحركة معاً في آن واحد ، وليس هذا مراداً ، وأما النقض الوارد على الكبرى فحاصله تسليم الصغرى القائلة إن الرؤية معلقة على أمر ممكن ، ولكن لمنع الكبرى ، فيقال لا نسلم أن المعلق على أمر ممكن ممكن ، لأن التعليق بالممكن إنما يدل على الإمكان إذا كان الغرض بيان وقوع المشروط عند وقوع الشرط ، وهذا لا يلزم دائماً في التعليق ، بل قد يكون الغرض هو الإقناط الكلي . وإفادة أن المشروط غير واقع ، والذي يعين حالاً من هذين الحالتين القرائن ، وقد دلت القرائن هنا على أن الغرض من ذلك التعليق هو الإقناط لا الإطماع ، وهذا

ذلك أن الله تعالى قال في مقام التمدح ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فنفي الرؤية هنا يدل على أن الغرض من التعليق الإقناط وقال تعالى ﴿ لن ترأى ﴾ ولن للتأكيد ورود في مواضع كثيرة من القرآن استنكار طلب الرؤية حتى سمي في بعض الآيات غلواً ، فهذه قرائن تدل على أن الغرض من التعليق الإقناط لا الإطماع ، وبحسب ما عن ذلك بأن الغرض من التعليق الإطماع لأنه هو الأصل فيه ، وأما الآيات المذكورة فسياقها الجواب عنها عند ذكر شبه المعتزلة .

الدليل العقل على جواز رؤيته تعالى

استدل أهل السنة على جواز رؤيته سبحانه وتعالى بدليلين عقليين :

الأول قولهم النظر إلى الباري قد دل العقل على جوازه ، وكل ما دل العقل على جوازه لا يعدل عن ظاهر النص المقيد له ، النتيجة النظر إلى الباري لا يعدل عن ظاهر النص المقيد له . وكبرى الدليل مسلمة ، أما صفراء فدليلها أن النظر إلى الباري لا يؤدي إلى محال ، لأن الرؤية نوع كشف ، وعلم للرأى بالمرئى ، جرت عادة الله تعالى بأن يخلق عند مقابلة حاسة البصر للمرئى ، ولا مانع عقلاً من خرق تلك العادة وحصول الكشف من غير أن ينقص ذلك الإدراك ، ومن غير مقابلة على مسافة مخصوصة ، ومن غير إحاطة بمجموع المرئى ، فقد ورد أن النبي ﷺ قال للصحابية المصلين معه سوا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري ، فقد حصلت الرؤية مع انعدام المقابلة ، كما أنه سبحانه وتعالى يرانا من غير مقابلة في جهة ، والرؤية نسبة خاصة بين طرفين : راء ومرئى ، فلو كانت الرؤية تستلزم عقلاً كون أحد الطرفين في جهة لاقتضت كون الطرف الآخر في جهة أيضاً ، لا اشتراكهما في تعلق الرؤية بكل منهما ، وحيث ثبت عقلاً عدم توقف صحة تعلق الرؤية على الكون في جهة أحد الطرفين لزم أيضاً عدم التوقف في الطرف الآخر لا اشتراكهما في التعلق ، وإلا كان تحكماً محضاً ، وكذلك نرى السماء ولا

نحيط بها ، فلا يلزم من الرؤية الإحاطة فلا مانع من أن نرى الباري ولا نحيط به ، وبالجملة حيث إنه لم يترتب على فرض وقوع الرؤية محال فهي جائزة .

الدليل الثاني كما جاز أن يعلم الباري من غير كيفية وإدراك صورة جاز أن يرى كذلك لأن الرؤية نوع من العلم ، وكون الرؤية في الشاهد لا بد لها من بعد خاص بين الراي والمرئي ، ومقابلة وإدراك صورة ، وإحاطة ببعض المراتب ، فمشتوه كون المرئي جسماً ، فلا بد من المقابلة والبعد الخاص ، وليست هذه الأمور المذكورة معلولة للرؤية عقلاً بحيث إنه كلما تحققت الرؤية تحققت هذه الأمور ، بدليل حصول الرؤية مع انتفاء الإحاطة كما في رؤية السماء ، ومع انتفاء المقابلة كما في رؤية النبي للصحابه وهم خلفه في الصلاة ، ومع انتفاء البعد المخصوص والمقابلة كما في رؤية الباري لنا وإلى هنا انتهى الكلام في مبحث جواز الرؤية .

وقوع رؤية الباري في الآخرة

استدل القائلون بوقوع الرؤية في الآخرة بالكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (١) وبيان ذلك أن النظر ورد في لغة العرب بمعنى الانتظار ، ومعنى التفكير ، ومعنى الرأفة والعطف ، ومعنى الرؤية ، لكنه إذا كان بمعنى الانتظار تعدى بنفسه ، وإذا كان بمعنى التفكير تعدى بغيره وإذا كان بمعنى الرأفة والعطف تعدى باللام ، وإذا كان بمعنى الرؤية تعدى بإلى ، مثال الأول قوله تعالى ﴿ انظرونا نفتحس من نوركم ﴾ (٢) أى انتظرونا وقوله تعالى ﴿ ما ينظرون إلا صبحة واحدة ﴾ (٣) أى ما ينتظرون وقول الشاعر :

- (١) سورة القيامة الآية ٦٦ . وراجع لك شرح المؤلف ج ٨ ص ١٣٠ وما بعدها .
(٢) سورة الحديد الآية ١٣ .
(٣) سورة يس الآية ١٩ .

وإن بك صدر هذا اليوم ولّى فإن غداً لناظره قريب

أى لمتظره .

ومثال الثاني قولهم نظرت في مشوني أى فكرت فيها ، ومثال الثالث قولهم نظر الأمير لفلان ، أى عطف عليه ورأف به ، ومثال الرابع قول الشاعر :

نظرت إلى من أحسن الله وجهه . الله يجهه .

أى رأيت من أحسن الله وجهه ، وقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ، ومعنى الآية وجوه يوم القيامة متهلة ، فرحة مستبشرة ، ترى ربها وتستعرق في مطالعة جماله ، بحيث تغفل عما سواه ، وحيث كان النظر في الآية متعدياً بإلى واستعمالات العرب تقتضى بأن النظر إذا تعدى بإلى كان بمعنى الرؤية فالآية تفيد المطلوب وهو رؤية الله تعالى في الآخرة .

وأما السنة فالحديث المشهور الذى رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة ولفظه من رواية أبى هريرة فى الصحيحين (أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ هل تضارون فى القمر ليلة البدر ، قالوا لا يا رسول الله ، قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ، قالوا لا يا رسول الله ، قال فإذ ذم برونه كذلك (١) ومعنى (هل تضارون) بتشديد الراء هل يحصل لكم فى ذلك ما تقصر عنه الرؤية ، بحيث تشكون فيها ، وقال بعض الحديثيين إن أحاديث الرؤية منوطة بمعنى اهد ، فالمتبادر من ظاهر الحديث بقرينة السؤال أنه لا يكون له تخصيص الرؤية دون سواها ، فحمل الحديث على معان أخر غير هذه الظاهر ، فلا يصح إطلاقه ، الآية لا تقتضى له .

والماتعون بوقوع الرؤية فى الآخرة قد حوا فى الاستدلال بالآية وقالوا إنها تحتمل أوجهاً أخر غير الدلالة على الرؤية ، والدليل على تطرقه الاحتمال سقط به

- (١) راجع أبو داود فى كتاب السنة ج ٤ حديث ٤٧٢ . وشرح صحيح مسلم لأبى داود ج ٢ ص ١٧ .

الاستدلال ، فلا تصلح الآية علة على وقوع الرؤية في الآخرة ، وبما أن تلك الوجه أولاً أن لفظة (إلى) في الآية لا يتعين أن تكون حرفاً ، بل يجوز أن تكون اسماً مفرداً جمع آلاء ، فتكون مفعولاً به للنظر بمعنى الانتظار ، ويكون معنى الجملة منتظرة نعم ربها ، وشهد لصحة هذا الاحتمال قول الشاعر :

أيض لا يهرب النزال ولا
يقطع رحماً ولا يحون إلى
ثانياً إنا نمنع قولكم (١) إن النظر الموصول بإلى نص في الرؤية ، فقد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالقلاح
أي منتظرات إتيان الرحمن بالنصر والفوز ، وقال الشاعر :

كل الخلائق ينظرون سجاله
أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال .

ثالثاً إن النظر الموصول بإلى حقيقة في تغليب حدقة العين ، وبدل على ذلك قولهم نظرت إلى الهلال فما رأيته ، وقوله تعالى ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يصرون ﴾ ، وتغليب الحدقة ليس هو الرؤية وإلا لكان في الشاهد للذكور في الآية تناقض ، ولا ملزوماً لها لزوماً عقلياً ، بل إن كان ملزوماً فاللزام عادي مصحح للتجاوز . فاستعمال النظر في الرؤية حيث يكون مجازاً ، ولا يتعين هذا المجاز في الآية لاحتمال أن يكون المعنى ناظرة إلى نعم ربها ، ولا مرجح لترك ذلك الضمار إلى هذا المجاز .

وبدفع الاحتمال الأول بأن جعل (إلى) مفرد الآلاء خلاف الظاهر لأنه يستلزم كون النظر في الآية بمعنى الانتظار ، والنظر بمعنى الانتظار لا يسند إلى

(١) في المطبوعة (إنما) وهو خطأ مطبعي والصواب ما كتبناه .

الوجه ، فلا يقال وجه زيد منتظر ، وحيث كان وجه الاحتمال لا يساعد عليه التركيب فلا يقدح في الاستدلال ، وقول الشاعر : أبيض لا يهرب النزال البيت طعن فيه الإمام الرازي بأن فيه خطأ من جهة اللفظ ، فإنه لا يقال لغة خان النعمة ، وإنما يقال كفرها ، والبيت منسوب إلى الأعشى ، ويدفع النقد الثاني بمنع مجيء النظر الموصول بإلى بمعنى الانتظار والاستشهاد بقول الشاعر : وجوه ناظرات يوم بدر لا يفيد ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى وجوه ناظرات إلى جهة الله ، وهي العلو في عرف العرب ، ويحتمل أن يكون المعنى ناظرات إلى آثار الله تعالى من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين ، كذلك قول الشاعر كل الخلائق ينظرون سجاله ، هذا البيت ليس نصاً في أن النظر بمعنى الانتظار ، بل يجوز أن يكون المعنى يرون عطاءه . ولو سلمنا أن النظر الموصول بإلى يستعمل بمعنى الانتظار فلا يصح حمله في الآية عليه لأن الآية سبقت لتبشير المؤمنين ، وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم عادة حتى تشتد الرغبة فيه ، والانتظار غم في العادة فلا تحمل الآية عليه ، وأما الاحتمال الثالث فيدفع بأن النظر الموصول بإلى حقيقة في الرؤية ، ويشهد بذلك النقل عن أئمة اللغة ، والتبع لموارد الاستعمال ، ولو تنزلنا وقلنا إن النظر حقيقة في تغليب الحدقة نحو المرتضى طلباً لرؤيته ، فالحقيقة هنا في الآية متعذرة ، لأنها تقتضي مقابلة وجهه وهي مستحيلة عليه تعالى ، فوجب التجوز عليه ويتعين إرادة الرؤية من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب ، لأنه أقرب المجازة إلى الحقيقة حتى التحق بالحقائق والله أعلم .

الشبه القبي استند إليها المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى

المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى استندوا إلى شبه عقلية وشبه سمعية أما الشبه العقلية فتلاث الأولى شبهة المقابلة (١) ويقال في تقريرها وشرحها لو كان الباري مرئياً لكان مقابلاً للرأي ضرورة ، ولو كان مقابلاً للرأي لكان في حيز ، لكن كونه في حيز باطل ، لأنه إما أن يكون متجيزاً بالاستقلال فيكون جوهراً ، وإما أن يكون متجيزاً بالتبع فيكون عرضاً ، وكونه جوهراً أو عرضاً باطل ، لما تقدم في بحث تنزهه عن النقائص ، فما أدى إليه وهو كونه مرئياً باطل ، فثبت تنقيضه وهو أنه ليس بمرئي وهو المطلوب .

والجواب عن هذه الشبهة أن لزوم المقابلة ممنوع ، لأن الرؤية نوع من الإدراك بخلفه الله متى شاء ، ولأى شيء أراد (عليه السلام) (٢) يدل على أن النبي رأى من كان خلفه في الصلاة ، ولو سلمنا لزوم المقابلة في الشاهد فلا تلزم في الغائب ، لأن لزومها في الشاهد اقتضاء كون المرئي جسماً ، وليس ذلك من لوازم الرؤية . وبجواب أيضاً عن هذه الشبهة بأن قولكم بلزوم المقابلة في رؤية الباري جاء من قياس الغائب على الشاهد ، فجعلتهم رؤية الباري مثل رؤية الحوادث ، وهذا القياس غير صحيح ، لأننا إما أن نقول : ماهية رؤية الباري غير ماهية رؤية الحوادث ، وإما أن نقول إن ماهية الرؤية واحدة والاختلاف بينهما من حيث الهوية ، وإذا اختلفا ماهية أو هوية فلا مانع من اختلافهما في الشروط واللوازم ، فلا يلزم من كون المقابلة ضرورية في رؤية الحوادث أن تكون لازمة في رؤية الباري .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٢٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٨٦ وما بعدها

(٢) هذه العبارة مقدمة من تأخير فهي خطأ مطبعي ، والصواب ولأى شيء أراد ، يدل على أن النبي ﷺ وأعد من كان خلفه في الصلاة ... الخ .

الثانية من الشبه العقلية شبهة الشعاع (١) والانطباع وحاصلها أن رؤية الباري إما أن تكون بواسطة اتصال شعاع العين بالمرئي وهو الباري ، كما هو رأى بعض العلماء في كيفية الإبصار ، وإما أن تكون بواسطة انطباع صورة المرئي في حدة الرائي على رأى البعض الآخر ، وكلاهما ممنوع في حق الباري سبحانه وتعالى ، لأن اتصال شعاع العين بالمرئي يستلزم المقابلة والجسمية ، والانطباع يستلزم صورة وجعماً ، والكل محال على الله ، فبطل ما أدى إليه وهو جواز الرؤية .

والجواب عن هذه الشبهة منع كون رؤية الباري تستلزم ما ذكر ، لأن هذا الاستلزام حصل في الشاهد بسبب كون المرئي جسماً ، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم ، وبجواب أيضاً عن هذه الشبهة بأن رؤية الباري مخالفة لرؤية الحوادث ماهية أو هوية ، فلا مانع من أن تكون مختصة بقيود وشروط تخالف القيود والشروط اللازمة لرؤية الحوادث .

الشبهة الثالثة شبهة الشروط (٢) وحاصلها أن الإبصار فيما يتنا يجب حصوله إذا تحققت شروطه فكذا في جانب الباري إذا تحققت شروط الرؤية تحصل وجوباً ، وبيان ذلك بإيضاح أن شروط إبصار الحادث ثمانية : الأول أن تكون حاسة الإبصار سليمة الثاني كون الشيء حاضراً وقد انتفى ما يضاد الإبصار من نوم أو غفلة أو توجه إلى شيء آخر .

الثالث مقابلة المرئي للحاسة ، الرابع عدم صغر المرئي جداً ، الخامس أن لا يكون المرئي قريباً جداً السادس أن لا يكون المرئي بعيداً جداً السابع أن يكون المرئي ذا لون الثامن عدم الحجاب الحائل ، فمتى تحققت هذه الشروط الثمانية تحققت الرؤية ، ولا يمكن أن تتخلف .

وأما رؤية الباري فشرطها سلامة الحاسة وجواز الرؤية فقط ، وحيث كان تحقق شروط الإبصار في الشاهد يستلزم تحقق الرؤية ، فكذا في تحقق شرطى الرؤية

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٢٩ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٨٧ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف ج ٨ ص ١٣٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٨٧ وما بعدها

في الغالب يستلزم حصولها ، فلو كانت رؤية الباري جائزة لوجب حصولها في الدنيا دائماً لكل سليم الحاسة ، وفي الجنة على الدوام لتحقيق شرطها ، لكن حصولها في الدنيا منفي بالضرورة ، واستدانتها في الآخرة منفية للإجماع القائم على أن أهل الجنة يرون الله في بعض الأحيان ويتمتعون بأنواع أخرى في بعض الأحيان . والجواب عن هذه الشبهة أن رؤية الباري قد تتوقف على شرط آخر لم يحصل في الدنيا وسيخلقه الله تعالى في الأبصار يوم القيامة ، بحيث تقوى على رؤيته ، فلا يلزم من تحقق سلامة الحاسة في الدنيا حصول الرؤية ، أو يقال إن الرؤية لا يجب حصولها عند تحقق الأمور المذكورة ، لأنها معدات وليست شروطاً ، ولا يجب تحقق الشيء عند وجود معداته ، لأن المعدات تسمى الشيء للحصول ولا يلزم الحصول للفعل .

الشبه السمعية

الشبه السمعية التي استند إليها المانعون لرؤية الباري أربع :
الأولى قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (١) . احتج المانعون لرؤية الباري بهذه الآية من وجهين : الأول أن إدراك البصر إما أن يكون هو نفس الرؤية فيكون إثباته إثباتاً لها ونفيه نفياً لها ، ولفظ الأبصار في الآية ذكر بصيغة الجمع المعروف بأل ، والجمع الذي بهذه للثابة يفيد الاستغراق والعموم ، حيث لا قرينة تقصرو على معهود خاص ، أو بعض غير معين ، وحينئذ تكون الآية مفيدة أن الله تعالى لا يراه أحد في المستقبل نصاً إن قلنا باتحاد الرؤية والإدراك : ولزوماً إن قلنا بأن إدراك البصر لازم للرؤية ، فالقول بأن المؤمنين يرون الله تعالى في الجنة تكذيب ورد للمستفاد من الآية ، والكذب على الله تعالى محال ، فبطل ما أدى إليه وهو كون المؤمنين يرون ربهم في الجنة .

(١) الآية في سورة الأنعام رقم ١٠٣ . راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٣٩ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٨٨ وما بعدها .

وللقائل أن يقول المعروف أن أداة السلب إذا تسلطت على أداة العموم أفادت سلب العموم ، وبعبارة أخرى أفادت سلباً جزئياً ، وفي الآية المذكورة تسلطت أداة السلب وهي (لا) على أداة العموم وهي (أل) الداخلة على (أبصار) فنفيد أن الله تعالى لا يراه جميع الناس ، وهذا لا يمنع من أن بعض الناس يراه ، فالقول بأن المؤمنين الذين هم بعض الناس يرونه لا يصادم الآية ولا يعارضها ، ولا يطل ما أفادته . وأجاب المانعون عن ذلك بأن أداة السلب إذا تسلطت على أداة العموم قد تفيد عموم السلب ، كما في قوله تعالى ﴿ وما الله بيهدي ظلماتاً للعباد ﴾ (١) وقوله تعالى ﴿ ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾ (٢) وقد تفيد سلب العموم كما في قول القائل (لم يأخذ كل الدراهم) ومنشأ هذا أن النسبة في الكلام قد يلاحظ فيها قيامها بكل الأفراد ثم يسلط النفي عليها فيكون الكلام لسلب العموم ، وقد يلاحظ النفي حاصلاً أولاً ثم يحصل الإسناد إلى الكل ، فيكون الكلام من باب عموم السلب ، فإن قامت قرينة تعين أحد الاعتبارين عمل بمقتضاها ، وإن لم تقم قرينة يحمل التركيب على ما كثر استعماله . ولقد رأينا مثل هذا التركيب في الكتاب العزيز مستعملاً بكثرة في أفادته عموم السلب ، وحينئذ يحمل قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ على ذلك الكثير حيث انعدمت القرينة ، فيكون من باب عموم السلب ، خصوصاً وأن قوله تعالى ﴿ وهو اللطيف ﴾ يساعد على ذلك ، لأنه في قوة التعليل لقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فإن من أحكام اللطيف أنه لا يرى .

الوجه الثاني للاستدلال بالآية أن قول الله تبارك وتعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ توسط بين آيتين : الأولى قوله تعالى ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ كلتاها ذكرت للتمدح كما هو واضح ، والأسلوب

(١) سورة غافر الآية رقم (٣) .
(٢) سورة الأحزاب الآية رقم ٤٨ .

العربي الفصيح يقضى بأن ما ذكر ليس بمدح بين مدحين ركبك مستهجن ، فوجب أن يكون مدحاً ، وإذا كان نفى إدراك الأبصار للبارى الذى هو الرؤية مدحاً كان ثبوت الرؤية نقصاً لأن ما يكون سلبه مدحاً يكون ثبوته نقصاً ، فوجب تنزيه البارى سبحانه وتعالى عنه .

والجواب عن هذه الشبهة أن الآية نفت إدراك الأبصار لله تعالى ، وحيث كان المخاطب بهذه الآية العرب لغرض إفهامهم ، فالمشباد إدراك الأبصار المعروف عندهم الذى من شرطه انطباع صورة المرئى فى حذقة الرأى ، أو خروج شعاع من عين الرأى يتصل بالمرئى ، وغير خفى أن نفى ذلك النوع عن البارى مدح ، لأنه يترجمه عن النقص ، ونحن لا نقول بثبوت ذلك النوع من الرؤية وقد بينا فى صدر المبحث مقالة النزاع .

الشبهة الثانية

الشبهة الثانية من شبه السمعية قوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ (١) وبيانها أن الله سبحانه وتعالى مخاطب سيدنا موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية فرد عليه بقوله ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ ، وكلمة (لَنْ) تدل على نفى ما دخلت عليه فى المستقبل على سبيل التأييد ، فتكون الآية نصاً فى أن موسى عليه السلام لا يرى ربه أبداً ، ولا فى الجنة ، وإن قال لنا قائل إن (لَنْ) لنفى ما دخلت عليه على سبيل التأكيد قلنا لا يضرنا هذا فى الاستدلال ، فإننا لو تنزلنا وسلمناه فالظاهر فى مثل هذا التركيب للطلق عن التقييد عموم الأوقات ، فتفيد الآية بحسب ظاهرها عدم رؤية موسى لربه فى جميع الأوقات فى الدنيا والآخرة ، وإذا لم يره موسى ربه فى الجنة لم يره غيره فيها إجماعاً . والجواب عن هذه الشبهة أن كون كلمة (لَنْ) لتأييد النفى لم

ثبت نقله عن واحد من أئمة اللغة الموثوق بهم، وإن استفيد تأييد النفى من تركيب فيه لن فهو بواسطة القرينة ولا قرينة هنا ، ولو تنزلنا وقلنا إنها تفيد النفى على سبيل التأييد فالظاهر أن يكون بالنسبة للدنيا بقرينة السؤال ، وإن قلنا إنها لتأييد النفى فالكلام معها لا يدل على كون النفى فى عموم الأوقات لانعدام المفيد للعموم .

ولو تنزلنا وقلنا أنه يفيد عموم الأوقات بحسب الظاهر فلا يصح التعويل عليه فى الاعتقادات ، فإنه لا يكفى فيها إلا الدليل البقضى ، وأيضاً فسؤال موسى وطلبه للرؤية كان فى الدنيا والأصل مطابقة الجواب للسؤال فيكون السؤال قرينة على تأييد الجواب بحالة الدنيا .

الشبهة الثالثة من شبه السمعية أن سؤال الرؤية لم يذكر فى موضع من نثران الحكيم إلا استعظمه الله واستكره ، حتى سماه ظلماً وعتواً ، ورتب الوعيد والذم عليه ، قال تعالى ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ (٣) وقال تعالى ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَايِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا ﴾ (٤) أى قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن النبى مرسل ، أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه ونصديقه فأقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا فى أنفسهم بطلبهم الرؤية ، وعتوا بذلك عتواً كبيراً ، أى طغوا بطلبهم الرؤية طغياناً كبيراً . فهذه الآيات بحسب ذلك البيان تدل على أن طلب الرؤية من الأعمال التى يترتب عليها العقاب والذم ، فحيث يكون طلب الرؤية غير جائز ويستوجب الذم والعقوبة .

(١) سورة النساء الآية رقم ٥٣ وراجع شرح المواقف ج ٨ ص ١٤١ وما بعدها
(٢) سورة البقرة الآية ٥٥ .
(٣) سورة الفرقان الآية ٢١ .

(١) راجع شرح المواقف ج ٨ ص ١٤٢ وشرح المقاصد ج ٢ ص ٨٨ .

والجواب أن الاستعظام والاستنكار لثمتهم وعنادهم في طلبهم لا لطلب الرؤية ، ولذا عوقبوا على طلب إنزال الملائكة والكتاب عليهم مع أن إنزالهما ممكن بالاتفاق ، ولو سلمنا أن الاستعظام والاستنكار لطلب الرؤية فلا أنهم طلبوها في الدنيا وعلى الطريقة المألوفة المستلزمة للمقابلة والجهة ، لأنهم لا علم لهم بخبر تلك الرؤية وهذه مستحيلة باتفاق الجميع .

الشبهة الرابعة من شبه السحرة قوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فليوحى بإذنه ما يشاء ﴾ (١) وجه الاحتجاج بهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى قصر تكليمه للبشر على أسوال ثلاثة ، الأول الوحي ، الثاني كونه من وراء حجاب ، الثالث إرسال الرسول .

وكل واحد من هذه الثلاثة يستلزم عدم الرؤية ، أما الوحي فلا أنه لم يكن مشافهة بل كان في المنام ، أو بطريق الإلهام فليس معه رؤية ، وأما التكلم من وراء حجاب فاستلزامه لعدم الرؤية ظاهر ، وأما إرسال الرسول وإيجازه فإنه صريح في عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية ، وإذا ثبت عدم الرؤية وقت الكلام فهو ثابت أيضاً في غير وقت الكلام ، لأنه لا قائل بالفصل .

والجواب أن قصر تكليم الله تعالى للبشر على الأحوال الثلاثة إنما هو في دار الدنيا ونحن لا نقول بالرؤية فيها ، ويؤيد هذا ما قيل في سبب نزول الآية وهو أن اليهود قالوا لنبينا محمد ﷺ ليس النبي إلا من كلمه الله ونظر إليه ، كما كلم موسى ونظر إليه ، فلا تؤمن بك حتى يحصل لك ما حصل لموسى ، فقال النبي ﷺ لم ينظر موسى إلى الله ، فنزلت الآية لتصدق النبي ﷺ في قوله ، وحيث لا غلاية لا تعارض القول بحصول الرؤية في الجنة .

خاتمة

إذا تأملت في شبه العقلية التي استند إليها المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى تراها تكاد تصرح بأن الذي دعاهم إلى القول بعدم جواز الرؤية ووقوعها ، هو تنزه الباري سبحانه وتعالى عن أن يكون مماثلاً للحوادث ، حيث أن الرؤية المألوفة تستلزم هذه المماثلة .

وإذا نظرت إلى إجابة المجوزين للرؤية عن هذه شبه تراها صريحة في أن الرؤية التي قالوا بها تخالف رؤية الحوادث ماهية أو هوية ، وحيث أن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد على نقطة واحدة ، فإن الرؤية التي نفاها المانعون هي الرؤية التي تلزمها المقابلة وانطباق الصورة في الحادثة ، والإحاطة بجوانب المرقى . وأما التي أثبتها المجوزون للرؤية فهي التي لا تستلزم شيئاً مما ذكر ، وحيث أن الخلاف لفظياً . وقال الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده في حاشيته على العقائد العضدية ما معناه إن قول الله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ يكاد يكون محكماً في أن الله تعالى يرى وتأيد المستفاد من هذه الآية بالأحاديث الصحيحة ، واستمر الأمر في السلف على جواز الرؤية ووقوعها على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون بالبراهين فأنكشف لديهم أن الله تعالى يخالف للحوادث ، فليس جسماً ولا في جهة ، وليس في صورة ، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا ، وانفق كل العلماء على ذلك ، ثم اختلفوا في مقالاتهم ، فمنهم من أخذ بطرف الإثبات لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا ، ومنهم من أخذ بطرف النفي مستلماً بما يترتب على هذا الوجه المعروف ، فعلمنا من ذلك أن النزاع بينهم ليس حقيقياً ، فإن المثبت نفى جميع لوازم الرؤية ما عدا الانكشاف ، والنافي للرؤية إنما نفى لوازم هذه الرؤية المألوفة ، وكتب في رسالة التوحيد ما يوافق هذا .

كذلك حقق شيخنا الأستاذ الكبير الشيخ محمد بن حنيت في كتابه القول المفيد في علم التوحيد أن الخلاف بين المانعين والمجوزين للرؤية لفظي ، وأنه لا خلاف

بين الفريقين إلا في تسمية ما يخلق الله تعالى في الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام . فالمانعون يسمونه علماً ضرورياً ، والمجازون يسمونه إبصاراً أو رؤية .

وهذا هو الذي تميل إليه نفسي ، واختار عبد الحكيم في كتابته على الخيال على العقائد النسفية أن الخلاف معنوي فقال ما معناه إن نقطة النزاع هي أنه هل يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة ، فالمانعون للرؤية قالوا لا يحصل والمثبتون للرؤية قالوا يحصل كالتزاع إذاً معنوي .

وعلى تسليم ما قاله عبد الحكيم فالحق مع مثبتى الرؤية لأن اللوازم من المقابلة والانطباع والإحاطة بالمرئ لم تلزم الرؤية لذاتها ، بل لكون المرئ جسماً ، ومع ذلك فقد رأى النبي ﷺ من كان خلفه في الصلاة ، ونرى السماء من غير إحاطة بجوانبها ، والله يرانا بدون مقابلة ، فيعلم من هذا أن الشروط واللوازم المعروفة عادية فيجوز تخلفها والله أعلم .

مبحث أفعاله تعالى

هذا المبحث يشتمل على ستة مطالب :

الأول أفعال العباد .

الثاني أنه مراد لجميع الكائنات .

الثالث الحسن والقيح .

الرابع الله لا يجب عليه شيء .

الخامس تكليف ما لا يطاق .

السادس أفعال الله تعالى هل تعمل .

الأول : أفعال العباد

ذكر علماء الكلام مبحث أفعال العباد ضمن المطالب التي اندرجت تحت أفعال الله تعالى ، لأن البحث فيها راجع إلى أن خلق الأفعال الاختيارية للعباد هل هو من جملة أفعال الله (١) تعالى ، فالأشاعرة ومن وافقهم قالوا نعم ، والمخالفون لهم قالوا ليس بخلق أفعال العباد الاختيارية من جملة أفعال الله تعالى . وإني أقدم بين أهدي المطلعين على هذه المذكرة خلاصة لكلام الكاتبين في هذا الموضوع ، أرجو بمشيئة الله تعالى أن تنال قبولا وتفي بالمقصود .

اختلف علماء الكلام في أفعال العباد من حيث كونها اختيارية أو اضطرارية ، فقالت الجهمية وهم أصحاب جهنم بن صفوان ويلقبون بالجبية ، إن أفعال العباد جميعها اضطرارية وليس للعبد فعل اختياري (٢) أصلاً ، وقالوا إن إضافة الأفعال إلى العباد وإسنادها إليهم مجاز ، فقولنا ضرب زيد ، وذهب عمرو ، بمقتضى قولنا طال الغلام ، وأبيض الشعر ، أى من قبيل إسناد الشيء إلى محله ، لا إلى محضه ، وقال الجمهور من أشاعرة وماتريدية ، ومعتزلة وحكماء ، إن أفعال العباد تنوع إلى اختيارية واضطرارية .

استدل الجبية على قولهم بأن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال ، وحيث إن أن يكون فعل العبد مقدوراً لله تعالى فقط ، وإما أن يكون مقدوراً للعبد فقط ، والثاني غير مسلم ، لأن الدليل من العقل والنقل قضى بأن المؤثر في

(١) لما اختلفت الأشاعرة والمعتزلة في أفعال العباد الاختيارية ، هل هي من فعل الله تعالى أو من فعل العبد ، وكان الأشاعرة يذهبون إلى أنها من فعل الله تعالى ذكر علماء الكلام هذه المسألة ضمن أفعال الله تعالى .

راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٤٥ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٩٢ .

(٢) راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧٩ وما بعدها طبعة مكتبة الأنجلو المصرية .

جميع الأشياء ومنها أفعال العباد هو الله تعالى ، فلا يكون للعبد تأثير أصلاً في شيء (ما) فيكون مضطراً في جميع أفعاله .

ولفساد هذا القول ظاهر ، فإنه يؤدي إلى أنه لا تكليف ولا فائدة في إرسال الرسل ، ولا معنى لترتيب الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وقولهم إن دخول مقنن واحد تحت قدرتين محال ، محله فيما إذا كان تعلق كل من القدرتين بالمقنن تعلق تأثير وإيجاد ، أما إذا كان تعلق قدرة البارئ بفعل العبد للتأثير ، وتعلق قدرة العبد بفعله ليس للتأثير فلا مانع من ذلك ، وسيأتي بيانه في هذا المبحث .

وأما ما ذهب إليه الجمهور من تنوع أفعال العباد إلى اضطرارية واختيارية فقد قضت به الضرورة والمشاهدة ، فإننا نفرق بين حركة الارتعاش ، وحركة البطش ، ونحكم بأن الأولى ليس لقدرة العبد بها (١) فهي اختيارية والنصوص القطعية شاهدة بأن للعبد فعلاً اختيارياً قال تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

بعد أن اتفق جمهور علماء الكلام على أن للعبد فعلاً اختيارياً وفعلاً اضطرارياً ، وعلى أن الفعل الاضطراري ليس لقدرة العبد دخل فيه ، لا بالتأثير أولاً غيره (٢) ، اختلفوا في الفعل الاختياري هل هو واقع بقدرة الله تعالى لا غير أو بقدرة العبد لا غير ، أو بمجموع القدرتين ، على أن تتعلقا بأصل الفعل أو بهما على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه .

(١) الكلام هنا فيها سقط ظاهر ، ونقص واضح ، وتصحيحه أن الأولى وهي حركة الارتعاش ليس لقدرة العبد أي تأثير فيها أما الثانية وهي حركة البطش ففيها إرادة من العبد واختيار منه لما فهي اختيارية .

وقد اتفق العقلاء من العلماء على ذلك ، وهو أن هناك أفعالاً اضطرارية ، وأفعالاً اختيارية للعبد .

(٢) مكملاً للطبيعة والصلوب لا بالتأثير ولا بالتأثير بل بمجموع قدرة الله تعالى .

نقلت الأشاعرة إن فعل العبد الاختياري مخلوق لله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيه ، ولا تعلق به من حيث الإيجاد .

وقال أكثر المعتزلة وجميع الحكماء فعل العبد الاختياري واقع بقدرة العبد وحدهما ، على سبيل الاستقلال ، وهذه القدرة أوجدها الله تعالى باختياره على رأي المعتزلة ، وبالإيجاب على رأي الحكماء ، بناء على أن الله تعالى فاعل عندهم بالإيجاب ، وعند غيرهم بالاختيار .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسطوالي من أهل السنة ، ولنجار من المعتزلة ، فعل العبد الاختياري واقع بمجموع القدرتين : قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إن قدرة الله تعالى تعلقت بأصل الفعل ، وقدرة العبد تعلقت به من حيث وصفه ، كما في لطم اليتيم تأديماً أو إيذاءً ، فإن اللطم حصل بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة إذا حصل للتأديب ومعصية إذا كان للإيذاء بقدرة العبد وتأثيره .

ولما كان مذهب الأستاذ أبي إسحاق ومن وافقه ، ومذهب القاضي أبي بكر لا يستدعي طويلاً ناسب أن نذكر أولاً ما يتعلق بمذهبيهما لتفرغ للكلام على مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة والحكماء فنقول : ذهب الأستاذ ومن وافقه إلى أن فعل العبد الاختياري واقع بمجموع القدرتين ، فإن أراد بوقوعه بمجموع القدرتين أن كلا من القدرتين أثر على سبيل الاستقلال فهو باطل بذهاب ، لما علم من أن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال .

(وقد نقل صاحب المواقف أن الأستاذ يجوز (١) اجتماع مؤثرين على أثر واحد وحيث يكون رد قوله من جهة أن الدليل الذي أنتج إجماع مؤثرين على أثر واحد دليل قاطع يبطل لقوله بتجويز اجتماع مؤثرين على أثر واحد) وإن أراد أن

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١١٧ وما بعدها وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٩٢ .

قدرة العبد لا تستقل بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى أثرت بواسطة هذه الإعانة فهو قريب من الصواب ، ولا يرد عليه لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، لكن المشهور من مذهبه ما نقله صاحب المواقف فيكون الرد عليه بإبطال تجويز اجتماع مؤثرين على أثر واحد . هـ .

مذهب القاضى أبى بكر الباقلاوى

ذهب القاضى إلى أن أصل الفعل ^(١) بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد . فإن أراد بذلك أن قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية فقد جعل لقدرة العبد تأثيراً فى خلق وصف الفعل ، وهذا لا يمكن بوجوده تلك الصفة ، أو بأنها أمر اعتبارى ، فإن الخلق تعالى بالصفة وهو أمر اعتبارى فيلزم على مذهبه ما يلزم مذهب المعتزلة وسيأتى . وإن أراد أن العبد مدخلاً فى تحقيق ذلك الوصف وهذا الاحتمال هو الذى ذكره الله تعالى فى تحقيق مذهب القاضى ، لزم عليه أن هذه الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به ، أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من أن فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فى إيجاد أدلة ، بعضها عقل وبعضها نقل نكتفى فى هذه المذكرة ببعضها .

(١) مكنى بالطبيعة والأول أن يقال : إلى أن أصل الفعل واقع بقدرة الله تعالى .

الأدلة العقلية

(١) فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى ينتج : فعل ^(٢) العبد مقدور لله تعالى ، ثم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى ثم نضم إليها كبرى فينتظم منهما قياس من الشكل الأول هكذا فعل العبد مقدور لله تعالى وكل ما كان مقدوراً لله تعالى لا يكون مقدوراً للعبد ينتج : فعل العبد ليس مقدوراً له .

ولما كانت النتيجة لا تسلم إلا إذا وصلت المقدمات إلى الضرورة إن لم تكن ضرورية ، أو سلمها الخصم ، وجب النظر فى المقدمات التى ذكرت . مقول المقدمة الصغرى فى القياس الأول مسلمة عند الجميع فلا كلام فيها ، ولما الكبرى فيمكن أن يقال فيها إن المحمول وهو « مقدور » إما أن يراد به أنه مما يدخل تحت قدرة الله تعالى ويصح أن تؤثر فيه ، وإما أن يراد به أنه مما تؤثر فيه قدرة الله بالفعل دون سواها .

فإن أريد الأول فهو مسلم ، ولكنه لا ينتج المدعى ، لأنه لا يلزم من كون القدرة سالحة للتأثير فيه أن تكون مؤثرة فيه بالفعل ، وإن أريد الثانى فغير مسلم ، لأن بعض الفرق يجعل التأثير فى بعض الممكنات أمر الله تعالى كالحكماء ، فإنهم قالوا إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواجب فاستدل عن الإله العقل الأول فقط إلى آخر ما قالوه فى مسألة العقل العشره ، وأن العقل العاشر هو المؤثر فى العالم السفلى ، والمفيض لصوره — وكذلك المجوس قالوا إن الشر ليس مقدوراً لله سبحانه وتعالى وإنما المؤثر فيه هو إله الشر وهو الشيطان .

ويمكن أن يجتنار الشق الثانى ويقال فى دفع ما ورد عليه أن ما نسب إلى الحكماء ليس مذهبهم والتحقيق كما قاله الطومسى وغيره أنهم قائلون باستناد جميع

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٤٨ وشرح القاضى للسيد ج ٢ ص ٩٤ الطبعة السابقة .

الممكنات إلى الله تعالى ، غاية الأمر أن مذهبهم في فعل العبد الاختياري كمذهب المعتزلة . أما قول المجوس باستناد الشرور إلى غير الله تعالى فلم يستدلوا فيه إلى دليل . وقد عرفت مبحث الوجدانية إبطال قولهم ، وهذا البيان تسلم النتيجة ، ولم يبق معنا إلا كبرى القياس الثاني ، ودليلها أنه لو كان المقدور لله تعالى مقدوراً للعبد للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد عند توجه كل من القدرتين إلى الفعل وهو محال فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو المطلوب .

(٢) لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، لكن علمه بتفاصيلها باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجداً (١) لأفعاله ، فثبت نقيضه وهو أن العبد ليس موجداً (٢) لأفعاله ، ويلزم من هذا أن الإله هو الموجد إذ لا ثالث .

ولما كان القياس الاستثنائي لا يسلم إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالي وجب بيان ذلك ، فنقول : وجه الملازمة أن إتيان العبد بفعل مغاير للفعل الذي توجهت إرادته إليه بزيادة أو نقص ، أو بفعل مباين ممكن ، لأن الجميع ممكن ونسبته إلى القدرة على السواء ، فلا بد في ترجيح فرد مخصوص على بقية الأفراد من مرجح ، والمرجح هو قصد ذلك الفعل دون غيره ، ولا يتأتى قصد الشيء إلا إذا كان معلوماً .

ثبت أنه لا بد في كونه موجداً من كونه عالماً ، وأما وجه بطلان التالي فأمور منها أن الماضي يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره بتفاصيل الأجزاء والأحياء التي بين المبدأ والمنتهى ، ولا باللحظات التي يتألف منها ذلك الزمان ومنها أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالأعضاء التي هي الاتها . ولا بحركات الأعضاء على التفصيل . ومنها أن

(١) هكذا في الأصل (المطبوعة) والصواب موجداً .
(٢) هكذا في الأصل والصواب موجداً .

الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعوره بما للأنامل من الأجزاء ولا بتفاصيل حركاتها .

وقد يقال إن العلم بالتفاصيل إنما يحتاج إليه إذا كان الإيجاد على وجه الأحكام والاتفاق (١) ، وهذا خياص بالباري سبحانه وتعالى ، أما مجرد الإيجاد فيكنه العلم الإجمالي وهذا وارد على الملازمة .

وقد يقال أيضاً نفع بطلان التالي ونقول إنه يعلم بتلك التفاصيل ولكنه لا يشعر بذلك .

الأدلة العقلية للأشاعرة

قال الله تعالى ﴿ لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ (١) ، وجه الاستدلال بهذه الآية أنها سبقت لإفادة أن الله هو المستحق للعبادة وحده ، لأنه هو الخالق لجميع الأشياء فيكون قوله ﴿ خالق كل شيء ﴾ علة مقتضية لاختصاصه بالعبادة ، ولا تكون مقتضية للتخصيص بالعبادة إلا إذا كان العموم المستفاد منها باقياً على حاله ، فيكون لفظ (شيء) متناولاً لأفعال العباد ، وخروج ذات الله تعالى وصفاته من لفظ شيء لا يخل بعمومه ، لأنه خرج بالعقل ، وهذا ليس تخصيماً في اصطلاح الأصوليين ، يخرج الصيغة عن عمومها ، إنما يخرج للعام عن عموم هو التخصيص اللفظي . ولم يوجد ، فثبت على عمومها ، وقال تعالى ﴿ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ وقال تعالى ﴿ إنا كل شيء

(١) هكذا في الأصل (المطبوعة) والصواب الإتيان بالنون .

(٢) سورة الأنعام جزء الآية رقم ١٠٢ .

(٣) سورة الرعد جزء الآية رقم ٢٦ .

مخلوقه بقدر ^(١) ينصب (كل) ، فهذه الآيات دلت على أن كل ما يتحقق ويوجد في الخارج إنما هو مخلوق الله تعالى . وقال تعالى ﴿ أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم وما تعملون ﴾ ^(٢) ووجه الاستدلال بهذه الآية أن (ما) في قوله (وما تعملون) إما أن تكون مصدرية ، وإما أن تكون موصولة ، فإن كانت مصدرية كان المعنى لا يليق بكم أن تعبدوا الذي تنحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق العمل الذي تصرون به المنحوت صنماً ، وكون الآية مسوقة لتوبيخهم على عبادة الأصنام لا يمنع من جعلها مصدرية ، لأنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث كونها حجارة ، وإنما عبدوها من حيث أشكالها فالمعبود هو العمل ، فيكون حينئذ أنتم وعملكم مخلوقان لله تعالى ، فكيف يعبد المخلوق مخلوقاً مثله ، وعلى هذا البيان تكون الآية مفيدة أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وإن كانت موصولة كان المعنى لا يليق بكم أن تعبدوا الذي تنحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق الذي تعملونه ، الذي هو الأصنام ، وهي عبارة عن الأحجار والصور الخاصة التي ليست بواسطه ذلك النحت ، وكون مادة الأصنام مخلوقة لله تعالى لا يحتاج إلى إثبات ، فإن تكون الحجر لا تدخل للعبد فيه ، أما الصور والأشكال فإنما كانت بخلق الله تعالى مع أن مشاهداتها بفعلهم باعتبار أن الله تعالى هو الذي أقدر العباد عليها وهو الذي خلق أسبابها ودواعيها .

وقد يقال على جعل (ما) موصولة لا تفيد الآية أن عمل العبد مخلوق لله تعالى لأنه يحتمل أن يكون المعنى والله خلقكم وخلق الذي تعملون شكله وصورته وغاية ما في هذا الاحتمال أن يكون في الآية مضاف محذوف ولا ضرر فيه . لأن حصول التوبيخ للقوم على هذا المعنى أتم ، وأيضاً فالدليل متى تطرقة الاحتمال سقط به الاستدلال ، وحيث إن الآية لم تكن نصاً في المطلوب فلا يصح الاستدلال بها لأن دلائلها على المطلوب ظنية .

وبالجملة فلقائل أن يقول هذه الآيات التي امتد إليها الأشعري - مارة

بآيات أخرى سيأتي ذكرها في الكلام على أدلة المخالف تشعر بأن الفعل مخلوق للعبد ، فيحتمل أن تكون مخصصة لهذه الآيات المبيدة لتعلق قدرة الله بجميع الأشياء ، وربما تمسك المخالف بكونها مخصصة لها لنفي الجبر المحض ، ومع هذا الاحتمال لا تكون مثبتة للمطلوب ، وأيضاً فقد قال بعض الأصوليين إن العام ظني لا قطعي ، والدليل الظني لا يستدل به في الاعتقادات .

الأدلة العقلية للمعتزلة والحكماء

(١) لو لم يكن العبد موجداً لفعله بالاستقلال لزم أمور منها بطلان المدح والذم على الأفعال ، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل للشخص ولا واقع بقدرة واختاره ، ومنها بطلان التكليف والأوامر والنواهي ^(١) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للأمور ولا يدخل تحت قدرته . ومنها بطلان الثواب والعقاب ، لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان بخلق المنيب ، ولا لعقابه على ما كان بخلق المعاقب . ومنها بطلان فوائد إرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، والحث على تحصيل الكمالات ، واجتناب الرذائل ، حيث لم يكن للعبد فعل وحيث إن هذه الأمور لزم من كون العبد ليس موجداً لفعله بالاستقلال ، وهي مخالفة للمجموع عليه ، فما يؤدي إليها يكون باطلاً ، فيثبت نقيضه وهو أن العبد موجد لفعله بالاستقلال ، وهو المطلوب .

وبحسب على ذلك بأن هذا الذي ذكر إنما يلزم الجبرية القائلة إن العبد لا تتعلق قدرته بالفعل أصلاً ، أما الأشاعرة فلا يرد عليهم ، لأنهم إنما نفوا تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه التأثير ، وأثبتوا لقدرة تعلقاً بالفعل لا على وجه التأثير ،

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٥٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٠١ وما بعدها .

يسمى عندهم كسباً وهو مناط صحة التكليف ، والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وسيأتي الكلام عليه .

(٢) لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وإيجاده لكان خالقاً للشرك (١) والظلم وأنواع الفسوق ، لكن التالى باطل ، لأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يخلق القبيح ، ويجاب عن ذلك بمنع بطلان التالى ، لأن المذموم فعل القبيح لا خلقه ، ألا ترى أن الله تعالى هو الخالق للشيطان ، وهو أصل القبائح ، ومع ذلك لم يلحقه الذم باتفاق ، والذم إنما يلحق القبيح باعتبار كونه مقتضياً للعقاب ، والعقاب يلحق الفاعل لا الخالق .

(٣) لو كان الله تعالى موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها ، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً (٢) بها ، لكن انتصافه بها باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كونه فاعلاً لها وإذا بطل هذا بطل ما أدى إليه وهو كونه موجداً لها ، ثبت أن العبد هو الموجد ، إذ لا واسطة ، واستدلوا على الملازمة الأولى بأن معنى الموجد والفاعل واحد ، وهذه مفسطة ، لأن الانتصاف يعتمد القيام بالنفس لا الإيجاد ، فإن الله تعالى خالق لليباض والسواد ، وهاى الألوان ، ولا يتصف بشيء منها ، كذلك المنتصف بالشرك والظلم هو من قام به ، وهو الشخص ، أما الموجد له فهو متصف بأنه أوجده فقط وليس متصفاً به .

الأدلة العقلية للمعتزلة والحكماء

جاء فى القرآن عدة آيات تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده منها قوله تعالى ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ﴾ وقوله تعالى ﴿ وما تفعلوا من خير فإن

(١) راجع شرح المقاصد لعدد الدين ج ٢ ص ١٠١ .
(٢) شرح المقاصد للبيهقي ج ٢ ص ١٠١ .

الله يعلمه ﴾ وقوله تعالى ﴿ والله يعلم ما تصفون ﴾ وقوله تعالى ﴿ يجعلون أصابهم فى آذانهم ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ حتى أحدث لك منه ذكراً ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ ورهبانية ابتدعوها ﴾ ، ووجه دلالة هذه الآيات على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده أن مادة العمل والفعل ، والصنع والجعل ، والإحداث والإبتداع مدلولها الإيجاد ، وقد أسندت إلى العباد ، فيكون الموجد هو العباد .

وقد يقال هذه الآيات بظاهرها تعارض الآيات الدالة على عموم قدرة الله سبحانه وتعالى التى منها ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ (١) وإذا حصل تعارض بين الآيات وجب الجمع بينها حيث إن الكل قطعى الثبوت ، وذلك بالتجاوز فى السند أو فى الإسناد بالنسبة للآيات التى تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده ، وحيث لا تكون مثبتة لمضى المعتزلة .

وإذا نظرت إلى الأدلة العقلية التى استند إليها كل من الفريقين جزمث بأن الاعتماد عليها فى مثل هذا المطلب لا يوافق طريقة علماء الكلام ، فإنهم لا يكتفون فى العقائد إلا بالدليل القطعى ، الذى يكون نصاً فى المطلوب ولا يحتمل غيره ، ويان ذلك أولاً أن العمومات الواردة فى القرآن فى المطلب أخرج منها الدليل العقلى الواجب وصفاته ، واحتمال دليل عقلى يخرج منها أيضاً أفعال العباد لا يزال قائماً ، لذلك يقول بعض الأصوليين إن العام المخصوص بدليل عقلى ليست تعليقه فيما بقى محققة ، فهو ظنى فى الباقى .

ثانياً إن الإسنادات المجازية فى القرآن لا تكاد تحصى ، فيجوز أن تكون هذه العمومات منها . والمراد أنه خلقه بخلق أسبابه .

ثالثاً إن النصوص الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرته يحتمل أن يكون فيها تجوز فى السند أو فى الإسناد ، ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات تكون دلالة الآيات ظنية ، فالتحويل حيثشذ فى إثبات هذا المطلوب لا يكون إلا على البراهين العقلية .

(١) سورة فاطر جزء الآية الثالثة .

وإذا رجعنا إلى البراهين العقلية التي استند إليها كل فريق يتضح لنا أن الذي دعا المعتزلة والحكماء إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله هو المحافظة على تصحيح التكليف ، وعدم الجبر المحض ، وبناء على هذا قالوا إن الآيات الدالة على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده مخصصة للآيات الدالة على عموم تعلق قدرة الله تعالى ، فخصوا منها أفعال العباد ، والذي دعا الأشاعرة إلى القول بأن فعل العبد بخلاف الله تعالى هو ما قضى به العقل ، من أن قدرة الله تعالى عامة التعلق بكل ممكن ، وأن الممكن لا يصلح أن يكون مصدراً للآثار ، وبناء على هذا أولوا الآيات التي استند إليها المعتزلة ، وقالوا فيها تجوز في المستند أو في الإسناد ، وقالوا إن تصحيح التكليف ونفى الجبر لا يتوقفان على جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً كما قالت المعتزلة ، بل يكفي في تحققهما أن يكون لقدرة العبد تعلق بالفعل لا على وجه التأثير ، ولشرح ذلك الطريق على التفصيل أقول :

المؤثر في إيجاد الفهم الاختياري وإبرازه من العدم إلى الوجود هو الله تعالى بقدرته القديمة ، ولا ريب في لقدرة أحد سواء في إيجاد ذلك الفعل ، لكن لقدرة العبد تعلق بذلك الفعل الاختياري لا على وجه التأثير ، نسميه كسباً وبه يصح التكليف ، ويتنقّى الجبر ، وقد اختلف أتباع الأشعرى في بيان مفهوم ذلك الكسب فمنهم من توقف في بيانه ، ومنهم من بينه ، وهذا الفريق اختلف في بيان معناه ، أما المتوقف في بيان معناه فقال ثبت بالعقل وآيات من القرآن وجوب اشتداد جميع الحوادث إلى القدرة القديمة ، وأنها هي المؤثرة في إيجاد الحوادث دون سواها ، وثبت بالعقل تعلق قدرة العبد ببعض أفعاله للعلم الضروري بالضرورة بين حركته صاعداً وهابطاً ، بأن الأولى اختيارية والثانية اضطرارية ، وورد في كتاب الله تعالى تسمية العبد عاملاً وكاسباً ، قال تعالى ﴿ وَرَقْلْ أَعْمَلُوا فِسْرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ وَلَوْ يَؤْخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا ﴾ (٢)

(١) سورة التوبة الآية ١٠٥ .

(٢) سورة فاطر الآية الأخيرة .

وحيث ثبت جميع ما تقدم بالدليل فالواجب أن تؤمن بما قضى به الدليل ، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بالفعل على وجه التأثير ، وقدرة العبد تتعلق به لا على وجه التأثير ، ويسمى أثر تعلق قدرة العبد كسباً ، ولا يلزمنا أن نعرف معنى الكسب لأنه ليس من الضروري لتصحيح العقيدة معرفة معناه ، ولهذا نظير في القرآن وهو التشابه ، فإننا تؤمن به من غير أن ندرك معناه واكتفى منا بذلك . وبطلان ذلك القول في أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب وتصحيح التكليف ، ولا نعرف معناه ، ولك أن تقول إنا نسلم أنه ليس من الضروري في الإيمان بشيء إدراك معناه ، ولكن هذا في خصوص الشيء الذي ليس له مفهوم في لغة العرب مثل أوائل السور ، أما الكسب فمعناه معروف لغة ، يقال كسب الشيء أى حصله ، وتحصيل الفعل المعلوم إيجاده ، فالقول بالتوقف غير مسلم .

وأما الفريق الذي بين مفهوم الكسب فقال بعضه : الكسب هو مقارنة القدرة للمقدور ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الفعل ويخلق القدرة ، وتكون القدرة مقارنة لوجود المقدور ، وتحققه في الخارج ، وهذا القول صريح في أن العبد لا عمل له أصلاً ، فهو مؤد إلى الجبر فيكون راجعاً إلى مذهب الجبرية . وقد علمت بطلانه . وقال البعض الآخر الكسب هو صرف إرادة الله تعالى الفعل أى جعل الإرادة متوجهة إلى الفعل ، ويمكن أن يقال لصاحب هذا البيان : إن كان ذلك الصرف يخلق الله تعالى لم يكن للعبد عمل ، فيكون مجبوراً ، وإن كان يخلق العبد كان العبد خالقاً لبعض أفعاله ، وقد قلتم إن المؤثر في جميع الأشياء هو الله تعالى وقد ظهر من هذا البيان أن الكسب الذي قالت به الأشاعرة وجعلته مناطاً لتصحيح التكليف ونفى الجبر لم يقع في هذا الباب .

كذلك قول المعتزلة بأن قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً لا يصح الأخذ به ، لأنه يؤدي إلى التسوية بين العباد والخالق ، في أن قدرة كل مستقلة استقلالاً تاماً وهذا باطل ، فإن تفاعل العبد يحتاج إلى إزالة الموانع وتهيئة الأسباب الموصلة إلى حصول غرضه ، وكل هذا لا يحيط به علم العبد ولا يدخل

تحت إرادته ، فالقول بالاستقلال المطلق لقدرة العبد باطل قطعاً .

لهذا الذي ورد على قول الأشاعرة والمعتزلة سلك الماتريدية طريقاً آخر غير الطريقين ، وقالوا إن هذا الطريق يصحح التكليف وينفي الجبر ، وحاصله أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب ، ولكن بمعنى آخر غير المعاني التي قالها الأشاعرة وهو العزم والتصميم على الفعل ، وذلك أن المعروف فيما بيننا أنه يحصل عند الشخص رغبة وميل إلى الشيء ، ويعقب هذا عزم وتصميم على الفعل ، فيعقب هذا حصول الفعل ، فالميل إلى الفعل والرغبة فيه من الله تعالى ، والعزم والتصميم على الفعل بحيث لا ينفك عنه حاصل من العبد ، والفعل المترتب على العزم يحصل بخلق الله تعالى ، فيكون المؤثر في العزم والتصميم هو قدرة العبد ، ولا مانع من نسبة خلق العزم والتصميم إلى العبد لضرورة نفي الجبر ، وعلى ذلك يجب تخصيص العمومات الدالة على أن كل شيء بخلق الله تعالى .

وحيث كان التخصيص لضرورة نفي الجبر وجب أن يقتدر بقدورها ، ولا حاجة إلى استثناء جميع أفعال العباد كما قالت المعتزلة ، بل تقتصر على استثناء فعل واحد هو العزم والتصميم الذي لا ينفك عن الفعل .

وقد ذكر الكتابون هنا أن هذا المذهب يرجع إلى مذهب القاضي القائل إن أصل الفعل بقدرة الله تعالى ، ووصفه بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد ، كما في لطم اليتيم فإن أصاء بخلق الله تعالى وكونه طاعة إذا قصد الضارب تأديبه ومعصية إذا قصد إلهائه بقدرة العبد ، وإذا كان هو مذهب القاضي فيمكن أن يقال عليه القصد حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد ، وأيضاً فكونه طاعة أو معصية وصف يلزم فعل العبد باعتباره موافقة لما أمر الله تعالى به أو مخالفته له ، فهو غير محل للتأثير . فلا يصح جعله متعلقاً لقدرة الحادث ، فلم يمتف الجبر ولم يصح التكليف .

التحقيق في هذا المقام

قال صاحب الطوابع : وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين فهذا هو الحق .

وتحقيقه أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلها بحيث يكون لها مدخل في الفعل لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث يكون لهما مدخل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما فإن جميع المخلوقات بخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة ، وبعضها بواسطة وأسباب ، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتهما اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود الميسات ، بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث يكون لها مدخل ، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد ، وجعله بحيث يكون لها مدخل في الفعل اهـ .

وهذا الرأي الذي نسبته صاحب الطوابع لأهل التحقيق جدير بالقبول فإن الله تعالى خلق الإنسان وميزه عن غيره من المخلوقات بأمر تلزمه متى وهب الله له الوجود ، ومن تلك المميزات كونه مفكراً مختاراً ، ولذلك يقولون ماهية الإنسان حيوان ناطق والحيوان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة أي الاختيار ، ولو خلق مسلوب الاختيار لكان إما ملكاً ارتفع عن مستوى الإنسانية ، أو حيواناً آخر إن انحطت رتبة الإنسانية ، وأيضاً فقد طابنا الله سبحانه وتعالى بالشكر على النعم والشكر هو صرف العبد بجميع ما أنعم الله به عليه فبما خلق لأجله ، والقدرة خلقت للتأثير والإرادة للتخصيص ، فهو المؤثر بقدرة التي خلقها الله ذلك ، والتخصيص بإرادته التي أعدها الله لذلك ، غير أن الفرق بين قدرته وقدرة الباري أن قدرة الباري هي المرجع لجميع الكائنات ، ومستقلة استقلالاً مطلقاً ، لا تحتاج إلى معين ولا يمنعها عن التأثير مانع من الذات ، ومن آثارها أنها قد تجعل بين العبد وبين إيمانه ما يريد .

وبهذا البيان غاير هذا المذهب الاعتزال وعليه يصح التكليف ويتفنى الجبر ، ويمكن العمل بجميع الآيات المتعلقة بفعل العبد ، فالعمومات التي تدل على أن كل شيء بخلق الله تأخذ بها على معنى أن الله خالق جميع الأشياء ، بعضها من غير واسطة ، وبعضها بواسطة ، وهي أفعاله (١) الاختيارية فإن الله خلقها بواسطة أنه أوجد سببها الذي أعد لتحصيلها ، وهو قدرة العبد وإرادته ، والآيات الدالة على أن للعبد عملاً وكسباً لا تنافي هذا العام لأنها جعلته عاملاً وكاسباً باعتباريات (٢) قدرته هي التي باشرت العمل .

تتمة

الأفعال التي تنسب إلى العبد نوعان : نوع يباشره العبد فيصدر عنه من غير توسط فعل آخر ، كالصلاة والضرب ، ونوع يصدر مترتباً على فعل آخر كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد ، ومعرفة الله تعالى المترتبة على النظر .

أما النوع الأول فهو الذي قد تقدم ذكر الخلاف فيه بين الجبرية والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم .

وأما النوع الثاني فالمشهور عن الأشاعرة فيه قولهم : أنه لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار ، وترتبه على الفعل الذي يباشره العبد جبراً على عادة الله تعالى من ترتيب المسببات على أسبابها ، وله أن يوجد المسبب بدون السبب ، كما أن يوجد السبب بدون المسبب ، والذي اختاره الإمام الغزالي في هذا الموضوع أن التلازم بين السبب والمسبب عقلي ، وإن كان الكل بخلق الله

- (١) يقصد المؤلف بقوله وهي أفعاله الاختيارية ، أي أفعال العبد الاختيارية ، فهذا هو المقصود لأن الكلام فيه . وهذه الأفعال مخلوقة لله تعالى بواسطة العبد .
- (٢) هذا خطأ مطبعي والصواب باعتبار أن قدرته .

تعالى . وبالحجلة فمذهب أهل السنة أن الفعل الثاني لم يتولد من الأول ، وقالت المعتزلة أن الفعل الثاني ترتب على الفعل الأول بطريق التوليد ، وكلاهما بقدرة العبد . والتوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلاً (١) آخر ، كحركة اليد وحركة المفتاح ، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، فتلك أفعالاً صادقتان عنه ، الأولى بالباشرة والثانية بالتوليد . وقد أحطت علماً بأدلتهم على أن الفعل المباشر حاصل بقدرة العبد على الاستقلال ، وما ورد عليها .

أما أدلتهم على أن الفعل المتولد حاصل بتقدير العبد فمذهبهم قولهم : ورد النص بالنسبة بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة فقد كان فيهم من جهة الله تعالى ، ونسب متولدة من النص ، قال تعالى : **وَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُوَ يُخْلَقُ** (٢) وأمرنا بعبادته الخدو وهو مشترك بين العبد وبين الله تعالى ، فلو كان العبد قادراً على أن يفعل شيئاً من هذه الأفعال من متعلقات القدرة لمكانة ما ورد في النص بالنسبة إليها ، ومن الأدلة المستحصلة من المذهب والنسب (٣) على عدم الأفعال المتولدة فإنها يدل على أنها من أفعال العباد ، وبسبب نسبتها إلى العبد ، فإنه يقال قبل حصوله علماً على سبيل الاستناد الحقيقي ، من أنه القدر وهو إلهاني أخرج عن ذلك . من سبب الرقبة مثلاً ، وهو ان الذي يباشره العبد .

والجواب عن الأولى أن النص يبين والنسب عنها واضح ، والحقبة التي أنشأها ، وهي الأفعال المتولدة ، وقد عرّج اعتمادهم بأن التعريف بمعرفة الله تعالى كالكسب بالنظر ، لأنه هو الفعل الاختياري ، وهذا مجرى في كل سبب مع سببه .

- (١) راجع شرح المواقف للسيد القزويني ج ٨ ص ١٤٩ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٠٦ .
- (٢) سورة محمد الآية رقم ١٩ .
- (٣) راجع شرح المواقف للسيد القزويني ج ٨ ص ١٦٦ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٠٦ وما بعدها .

والجواب عن الثاني أن استحسان العقلاء المدح والذم على الأفعال المتولدة باعتبار مباشرة أسبابها .

والجواب عن الثالث أن نسبتها إلى العبد مبنية على الظاهر بحسب المتعارف بين الناس في مخاطبتهم ، وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة ، والقول الجدير بالقبول في هذا المبحث هو ما اختاره الإمام الغزالي والثواب (١) والعقاب والمدح والذم إنما هو باعتبار مباشرة الأسباب بالقدرة التي خلقها الله تعالى في العبد .

مبحث عموم إرادته تعالى

اختلف علماء الكلام في عموم إرادته تعالى للكائنات ، فقالت الأشاعرة والماتريدية كل كائن مراد لله تعالى ، وما ليس بكائن ليس مراداً له ، ومعنى هذا أن كل ما تحقق وحصل في الكون من خير أو شر مراد لله تعالى ، بمعنى أنه هو الذي خصصه بالوجود في وقت كذا ، في مكان كذا ، على صفة خاصة ، فلا يخرج كائن من الكائنات سواء كان خيراً (٢) أو شراً عن إرادته تعالى ، وكل ما لم يقع في الكون فليس مراداً له ، سواء كان خيراً أو شراً ، واتفق أصحاب هذا الرأي على أنه يجوز نسبة الكائنات على طريق الإجمال إلى إرادته تعالى ، فيقال كل الكائنات أو جميعها مراد لله تعالى .

واختلفوا في الشرور إلى إرادته على التفصيل : بأن يقال الكفر أو شرب الخمر مراد لله تعالى ، فقال بعضهم كما لا يقال خالق القردة والخنزير كذلك لا يقال أراد الكفر والمعاصي ، ولأن بعض العلماء يقول : إن الإرادة والأمر بمعنى واحد

(١) محدد في صيغة الكلام فيه خطأ مطبعي وتقدير الكلام وهو أنه الثواب والعقاب ... الخ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٤ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٠٧ وما بعدها .

فربما فهم السامع من قوله أراد الكفر والمعاصي أمر بهما ، وقال بعضهم يجوز نسبة المعاصي إلى إرادته تعالى بشرط وجود قرينة تدفع كل لبهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسباً له ، شراً قبيحاً منياً عنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له ، خيراً حسناً مأموراً به ، وهذا القول اختيار أبي منصور الماتريدي وبه قال الأشعري .

وقالت المعتزلة إن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصي سواء وقعت أو لا ، وإن وقعت فهي بإرادة العبد فقط ، ويريد الخير والإيمان أي بحبه ، سواء وقع في الكون أو لا ، فيريد الإيمان من الكافر وإن لم يقع (١) ، ولا يريد منه الكفر وإن وقع ، فلا تلازم عنده (٢) بين الوقوع وإرادة الباري ، ولا بين عدم الوقوع وعدم الإرادة ، بخلاف مذهب الأشعري والماتريدي ، فإنه يقضي بأنه يلزم من وقوع الشيء إرادة الله له ، ويلزم من عدم وقوعه عدم إرادة الله له .

وقالت الحكماء الكائنات إما خير محض كاللائكة ، وإما خيراً أكثر من شرها كعالم العناصر ، وهذا النوع الثاني لا يمكن أن يترتب عليه ثمرته والمصالح المطلوبة منه بدون حصول ضرر ، فالطر مثلاً لا تحصل به حياة الحيوان والنبات بدون حقوق ضرر بشخص ، أو بدون هدم بيت أو تعطيل عمل ، وإلّا لا تثق ثمرتها إلا إذا آذت ما صادمته من أجسام حيوانية ، وقرنت أجزاء بعض المركبات بالإحراق ، ولكن ذلك الشر قليل في جانب الخير الكثير ، وليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، لهذا كان الله مريداً للشر لكن بالتبع لا بالقصد ، والمراد أولاً وبالذات هو الخير .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٥ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٠٧ وما بعدها .

(٢) هكذا في المصنوعة والصواب فلا تلازم عندهم أي المعتزلة : فهم جماعة .

أدلة المعجزة

أما النقلة فأيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ (١) وقوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعالمين ﴾ ، فقالوا إن الله تعالى نفى عن نفسه إرادة ظلم العباد بعضهم لبعض ، ومعلوم أن ظلم العباد لبعضهم واقع ، فيكون إرادتهم لا بإرادة الله حيث نفت الآيات إرادة الله له ، والحال أنه قد رفع .

وعنها ما قاله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ الآية الأولى من سورة النور
المطلوب في هذه الآية أن الله تعالى لعباده بالتمشيد وتغيير الأمر في إرادته - قوله
متحدث - رحمه الله تعالى بأن علم الاستدلال بمعنى علم الله تعالى بنفسه
بأن إرادة الله تعالى لنفسه لا عين ولا سمع ولا بصر ولا حواس ولا عقل ولا
آلية ملوثة له إلا إذا علم الدليل القاطع على أن الإرادة هي التي لا يحددها
مبحث الإرادة أن وقوع الكائن في الخارج لا يحدده إلا الإرادة الخاصة
الخاصة في الإرادة التي هي الإرادة الخاصة في الإرادة الخاصة في الإرادة

(٢) قد ثبت أن جميع الكائنات بخلافه وإيجاده بطريق ^(١) الاختيار ، ويلزم
عن خلقه للأشياء اختياراً إرادته لها ، وهذا الدليل يثبت أن ما وقع في الوجود
بإرادته تعالى ، ونثبت لا ينهض على المخالف إلا إذا تم استناد جميع الكائنات إليه
مصححانه وتعالى .

١٠ الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَبْتَاعَ

المجمع مخرج الموقوف لتسوية الترخيم ج ١٨ ص ١٤٢ ، ومخرج المقامد للسند ج ٢ ص ١٠٦ بدأ بهما .

۱۳۰۲/۱۲/۱۲

مسودة عبد الآبه ٣٤

1. 71 24 31 34 35 (1)

(۲) سود و زیان هر جزء اولیه ۲۸

اللفظي الدال على الطلب . ومنها قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ (١) ، ووجه الاستدلال بها أنها أفادت أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والإرادة هي الرضا ، ففيه يكون نقيضاً لها ، أو يلزمها الرضا فتفيه يكون نقيضاً لها ، وبجواب عن ذلك بأن الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ، ولا يلزم من انتفاء واحد من هذين المعنيين انتفاء إرادة الفعل ، بمعنى تخصيصه ، أما إذا أريد من الإرادة الأمر فالتلازم ظاهر ، وكون الإرادة بمعنى الأمر لا يقول به الأشعري ، فلا يلزمه ، ومنها قوله تعالى ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ (٢) ، ووجه دلالة على المطلوب أنها أفادت عدم حب الله تعالى للفساد ، ويلزم من ذلك عدم الإرادة لأنها متلازمتان ، وبجواب عن ذلك بمنع التلازم بين الإرادة والمحبة ، ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه ومرارته ، فقد انفكت الإرادة عن المحبة ، نعم إذا كانت الإرادة هي الأمر فلا مانع من التلازم بين الأمر بشيء ومحبة .

الأدلة العقلية

(١) الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، فالكفر ليس مراداً ، والخدمة الصغرى مسلمة من الجائزين ، والكبرى دليلها أن الأمر والإرادة في أفعال لعباد بمعنى واحد ، فتقضى آية ما يكون نقيضاً للآخر .

وبجواب عن ذلك بأن الأمر قسمان أمر تكويني وهو ما يعبر عنه يمكن وهو تعلق القدرة بالمقدور ، وأمر تشريعي . وهو الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة ، وهو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب فعلاً وتركاً ، والتلازم بين الأمر والإرادة إثباتاً ونقيضاً إنما هو في الأمر التكويني ، فكل ما أوجده الله تعالى

(١) سورة الزمر الآية ٧ .

(٢) سورة البقرة الآية ٢٠٥ .

فهو مراد ، وما لم يكن ليس مراداً ، أما الأمر التشريعي فلا تلازم بينه وبين الإرادة بمعنى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه .

وحجته نقول للمعتزل قولك في الكبرى وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، إن كان المراد من الأمر التكويني فهي مسلمة ، ولكنها لا تفيدك في المدعى ، وإن كان المراد الأمر التشريعي (١) معناها للتغاير بين معنى الأمر ومعنى الإرادة (٢) ، فإن الأمر معناه الطلب النفسي ، أو الكلام اللفظي الدال على الطلب النفسي ، والإرادة معناها التخصيص .

(٢) لو كان الكفر مراداً لله لكان الكافر مطيعاً (٣) بكفره ، لكن كونه مطيعاً بكفره باطل ، فما أدى إليه وهو كون الكفر مراداً باطل ، فثبت أن الكفر غير مراد لله ، ومثله جميع الشرور والمعاصي ، أما بطلان التالي فلأن الإجماع قائم على أن الكافر عاص بكفره ، فلا يكون به مطيعاً ، وأما بيان الملازمة فهو أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره محصلاً لمراد الله تعالى ، فيكون مطيعاً بكفره .

وبجواب عن ذلك بأن الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به ، لا تحصيل المراد ، والظاهر أن المعتزلي بنى دليله على أن الأمر بمعنى الإرادة ، فقال الطاعة تحصيل مراد المطاع ، بمعنى تحصيل أمره ، وقد تقدم في الكلام على معنى الإرادة أن بعض المعتزلة يقول إرادته تعالى لفعله علمه بما فيه من المصلحة ، وإرادته لفعل العبد أمره به ، فإذا كان الأمر والإرادة بالنسبة لفعل العبد بمعنى واحد ، وإن إرادته لفعل العبد أمره به فلا يتأني أن يقول إن الله يريد

(١) في الكلام نقص ، فيه خطأ مطبعي والصواب فلا يفيدك معانها ، وذلك للتغاير بين معنى كل من الأمر والإرادة .

(٢) لأن معنى الأمر طلب الفعل ، ومعنى الإرادة التخصيص فهما مختلفان في المعنى .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٦ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٠٨ .

الشرور والمعاصي من العباد ، فالخلاف حينئذ راجع أولاً وبالذات إلى أن الإرادة هي الأمر أو غيره ، بالأول ^(١) قال المعتزلي والثاني ^(٢) قالت الأشاعرة والماتريدية ، كما قالت بالتغاير وعدم التلازم بين الإرادة والرضا ، والمحبة ، وهذه معاني هذه المصطلحات .

الأمر . الإرادة . الرضا . المحبة

الأمر التشريعي قسمان نفسي ونفسي ، فالنفس هي الطلب القائم بالنفس ، والنفس هي الكلام الدال على الطلب النفسي .

والإرادة صفة تخص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجود والعدم وغيرها ولا تلازم بينها وبين الأمر ، فقد يجتمعان : مثال اجتماعهما إيمان إلى بكر وسائر المؤمنين ، فإنه مأمور به ومطلوب منهم تحصيله ، ومراد الله ، بمعنى أنه خصصه بالوجود في زمن مخصوص ، ومكان مخصوص ، وهكذا . ومثال وجود الإرادة دون الأمر كفر فريسون وسائر الكافرين ، فإنه مراد الله وغير مأمور به .

وهذا وجود الأمر دون الإرادة إيماناً بالشكاف فهو مأمور به وغير مراد ، وقد لا يراد التوبة ولا يؤخر به ، ككثير من المؤمنين .

أما الرضا فهو إرادة التدب على الفعل ، أو ترك الاعتراض على الفعل ، ولا تلازم بينه وبين الإرادة ، فإنه الكفر مراد ومع ذلك فإنه لا يرضى به .

وأما المحبة فهي إرادة الشيء الذي لا يترتب على فعله تبعه ، ولا مؤاخلة ، فهي أخص من الإرادة ، والإرادة أعم لأنها تنفرد فيما إذا تعلقت بشيء يتبعه تبعه مؤاخلة ، ولا يلزم من تحقق الأعم تحقق الأخص .

(١) أي القول بأن الإرادة هي الأمر قالت به المعتزلة .

(٢) أي أن الإرادة غير الأمر قالت به الأشاعرة والماتريدية .

بهذا البيان ظهر أن هذه الأمور الأربعة متغايرة ، وأنه لا تلازم بينها .

مذهب الحكماء في إرادة الشرور وصدورها عن الباري

قالت الحكماء إن الله تعالى جواد كريم ، فهو مبدأ لفيضان الوجود الخيري ، فلا يصدر عنه ما كان شراً محضاً ولا ما غلب شره على خيره ، ولا ما تساوى فيه الخير والشر ، إنما الذي يصدر عنه ما كان خيراً محضاً كاللائكة ، وما غلب شره على خيره كعالم العناصر ، وما ترتب منها . وإنما صدر هذا النوع عنه مع اشتغاله على الشر لأنه ليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل شر قليل ، فلا يترك إزال المظهر الذي به حياة الحيوان والنبات ، حفظاً لبعض الباقى من الانهيار ولا يترك خلق النار التي بها يحصل مصالح كثيرة محافظة على الأخشاب التي تكون وقوداً لها ، ولو أمكن ترتب المصالح على هذا القسم من غير حصول شر ما حصل شر أصلاً ، فالإنسان مثلاً عدنى بطلبه ، لا غنى له عن اجتماع أفراد وتبادل المنافع والمصالح مع بعضهم ، واستقامتهم ببعضهم . وهذا لا يمكن أن يتحقق بدون حصول شر يلحق بعض الأفراد ، بسبب تسلط القوى الشهوانية أو الفضية على بعض الأشخاص .

ولكن المقصود من خلق هذا الشر هو الخير ، فهو المراد أولاً وبالذات ، والشر وإن كان مراداً لكن تبعاً لا قصد .

(١) راجع شرح المواهب للسيد الشيرازي ج ٨ ص ٢٧٥ وشرح المقاصد للسبكي ج ١ ص ١٠٧

تسمة

بقيت كلمة لها تعلق وارتباط بهذا البحث ، وهي الكلام على القضاء والقدر ، وينحصر في ثلاثة مطالب الأول بيان معناهما . الثاني بيان أن الاعتقاد بالقضاء والقدر لا يتنافى الأخذ بأسباب الأشياء ولا مؤاخذه العبد بما كسب . الثالث بيان أن الرضا بالقضاء لا يتنافى التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصي .

معنى القضاء والقدر

قد وردت مادة القضاء في كتاب الله تعالى مستعملة في عدة معان :
الأول الحكم قال تعالى ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ (١)
الثاني الأمر قال تعالى ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (٢) أي أمر .
الثالث الإخبار والإعلام قال تعالى ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ﴾ (٣) أي أخبرناهم بذلك وأعلمناهم .
الرابع الإرادة قال تعالى ﴿ إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (٤) أي إذا أراد إيجاد أمر تعلق قدرته به .

الخامس الإيجاد على وجه الإبداع والإحكام والإتقان حسبما تقتضيه الحكمة قال تعالى ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾ (٥) أي خالقهن على وجه الإبداع

(١) سورة النساء الآية ٦٥ .

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٣ .

(٣) سورة الإسراء الآية ٤ .

(٤) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .

والإحكام والإتقان حسبما تقتضيه الحكمة في وقتين ، وهذه هي المعاني التي ورد القضاء مستعملاً فيها كتاب الله تعالى حسب اطلاعي .

وأما القدر لمعانيه التي وردت في لغة العرب ثلاثة ، الأول العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التي تكون عليها . الثاني الشيء المقدر الصادر عن فاعله كما علمه . الثالث الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء قال تعالى ﴿ وقدر فيها أوقاتها ﴾ (١) أي رتب أوقاتها وحددناها .

هذه المعاني التي ذكرت للقضاء والقدر هي التي استفيدت من الاستعمالات والتراكيب العربية .

واليك بيان معناهما في اصطلاح علماء الكلام .

قالت الأشاعرة قضاء الله تعالى هو إرادته الأزلية المتعلقة في الأزل (٢) بجميع الأشياء غيرها وشرها على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاد الله تعالى لجميع الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً للإرادة وهذا البيان يقضي بأن القضاء هو الإرادة باعتبار تعلقها بالتنجز القديم بالكائنات فيكون قديماً ، وأن القدر من صفات الأفعال فيكون حادثاً ، وقالت الماتريدية القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء مع الإحكام والإتقان ، على الوجه الأكمل . والقدر علمه تعالى أزلاً بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال ، وعلى هذا الاصطلاح يكون القضاء حادثاً لأنه راجع إلى صفات الأفعال ، ويكون القدر قديماً لأنه راجع إلى صفة العلم .

وأما الحكماء فاختلاف الثقل عنهم والذي ذكره صاحب المواقف هو أن القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود (٣) حتى يكون على

(١) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٧ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٧٨ ، وراجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٠٥ .

أحسن النظام ، ويعبرون عنه بالعناية . والقدر هو خروجها إلى الوجود العين (١) بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء . وهذا البيان يعطى أن القضاء قديم وأن القدر حادث .

وأما المعتزلة فلما كان مذهبهم أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية ، وأن الله لا يريد الشرور والمعاصي قالوا : لا قضاء ولا قدر بالنسبة لأفعال العباد الاختيارية بالمعنى الذي قلناه الأشاعرة ، وإنما الثابت أن علة تعالى بهذه الأفعال ووجودها في الخارج مرتبطة باختيار العباد وقدرتهم .

إذا علمت هذه المعاني التي اصطلاح عليها علماء الكلام في القضاء والقدر فاعلم أن المعنى الذي ذكره الأشعرى للقضاء ، وهو الإرادة باعتبار تعلقها بتجزئتها في الأزل ، يحتاج إلى بيان يدل على وضعه في لغة أو عرفاً ولم يثبت . وإن كنت قد سمعت في بيان معاني القضاء المتقدم ذكرها ، أن من ضمن معانيه الإرادة فاعلم أنه لم يقيد ذلك المعنى بالتعلق بالتجزئ ، وأيضاً فقد نقل المفزى (٢) في كتابه على المواقف أن الذي يدل عليه كلام الصحاح هو أن القضاء عبارة عن الفعل مع الإتيان ، كذلك قول الحكماء إن القضاء هو العلم لم يدل عليه لغة ولا استعمال .

وأما القدر فتفسيره بإيجاد (٣) كما قال الأشعرى أو خروج الأشياء إلى الوجود كما قال الحكماء مخالف للغة .

حتى علينا اصطلاح الماتريدي ، وماصله تفسير القضاء بإيجاد (٤) على وجه الإتيان والإتيان ، وتفسير القدر بعلمه تعالى ، وهو موافق للغة فهو أجدر الأقوال بالقبول ، وعليه يكون مدار بحثنا .

(١) هذا خطأ مطبعي والصواب الوجود العين .

(٢) هكذا في المطبوعة وهو خطأ مطبعي والصواب القنارى من باب الحاشية على شرح المواقف .

(٣) الأولى أن يقول : بإيجاد الأشياء ... الخ .

(٤) في الكلام نقص ، والصواب : القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء على وجه الأحكام .

الإيمان بالقضاء والقدر لا ينال الأخذ بالأسباب

ولا مؤاخذه العبد بما كسب

قد وردت أحاديث متعددة تتضمن أن من شعب الإيمان التصديق بالقضاء والقدر ، وبناء على المعنى الذي اخترناه للقضاء والقدر ، يكون معنى الإيمان بهذا التصديق بأن ما أوجده الله تعالى من الأشياء ، سواء كانت ذاتاً أو صفة ، كان إيجادها بغاية الأحكام والإتيان على الوجه الأكمل ، وبأنه قسم في الأزل ما تكون عليه العلقات فيما لا يزال .

والإيمان بهذين الأمرين لم يخالف أحد من وجوبه أصلاً ، ونحن نقضي أنه الإيمان بأن الله سبحانه في إيجادها عالم بما يقع ، لا ينال الأخذ بالأسباب ، فإن الله تعالى عالم بالأزلا بالمسببات ، وارتباط كل مسبب بسببه ، وقربه عليه ، عالم بأن العدد مختار في مساببات الأسباب ، فيعلم أولاً أن غلاتاً يؤمن ويحصل صلاحاً بطريقه واختياره ، فيعلم أولاً أن غلاتاً يأكل باختياره فيشبع ، وأن غلاتاً يضع المذرة في الأرض باختياره ، فيسبب الزرع ، فإذا كان معلماً يتربى المسببات على الأسباب التي يشارها العبد باختياره ، بدون إكراه ولا جبر ، ويعلمه بأن العبد مباشر العمل فلا لا يجعله مضطراً ، فالإيمان بالقضاء والقدر لا ينال الأخذ بالأسباب ولا مؤاخذه العبد بما كسب ، لأن الإيمان بهما لم يند التصدق بأن الله تعالى علم الأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، وقد علم أولاً أني أباشر الأسباب باختيارى ، وأن لي عملاً أحاسب عليه ، وبأن إيجاد الأشياء على وجه الأحكام . وقد جاء القرآن بمطالبتنا بمباشرة الأسباب قال تعالى ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ فاستأجروا ، منكمها وكلوا من رزقكم ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا

من فعل الله ﷻ وقال تعالى ﷻ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ﷻ (١) وقد نهانا النبي ﷺ عن أن نكون عبالة على الناس ، وكان عليه الصلاة والسلام يتخذ الأهبة للحرب ، ويحفر الخنادق ويستعين بأصحابه ، ويتداوى ويأمر بالتداوى ، وقد علمت في مبحث أفعال العباد أن قدرة العبد تؤثر في إيجاد فعله بعد توجه إرادته ، فله عمل فيؤثر عليه ، لأنه كسبه بقدرته واختياره ، وليس هناك جبر للعبد ، غاية الأمر أن الله تعالى علم من العبد أن فعل كذا يحصل منه ، ولكنه سلم حصوله منه باختياره فلم يجعله العلم مضطراً ، ولا كان غير مطابق للواقع .

الرضا بالقضاء لا ينافي التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصي

علمت فيما سبق أن الرضا هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض . وعلمت معنى القضاء والقدر ، ومعنى الإيمان بهما ، وميث علمت ذلك فاعلم أن الرضا بالقضاء لا ينافي التكليف من الله لنا ، ومطالبتنا بفعل بعض الأشياء ، وترك بعضها كمطالبتنا بمعاونة بعضنا ، وبالاتحاد ، وببينا عن التفرق ، واقتراف المنكرات ، ومعنى الرضا بالقضاء لنا ترك الاعتراض على الله تعالى في تصرفه ، وإيجاده للأشياء ، ولا تنافي بين الأمرين كما هو واضح .

كذلك الرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصي ، لأن الكفر مثلاً له جهتان : جهة إقتدار الله تعالى للعبد عليه ، وجهة حصوله وصنوره من العبد بقدرته ، والرضا المطلوب شرعاً ترك الاعتراض من الجهة الأولى أما من الجهة الثانية فالمطلوب كراهته ، وعدم الرضا عن مرتكبه ، ولو جربنا على رأي الأشرى

القائل إن الخالق للكفر هو الله سبحانه وتعالى فالرضا به باعتبار خلق الله تعالى له لأنه لا قبح من الله تعالى ، ومن هذه الجهة لا يكون معصية ، لأن كونه معصية باعتبار كونه قاعله يستحق العقاب ، أما باعتبار كونه مكسوراً للعبد فلا يصح الرضا به ، بل المطلوب نهي مرتكبه ، وعدم الرضا عن فعله ، وحيث فالرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصي .

الحسن والقبح

وحه ذكر هذا المطلب في مبحث أفعاله تعالى أنه قد يطلق الحسن ويراد به كون الفعل متعلق المدح والثناء فقط ، ويطلق القبح ويراد به كون الفعل متعلق الذم فقط ، وباعتبار هذين الإطلاقين يتعلق الحسن والقبح بأفعال الله تعالى إثباتاً ونفيّاً .

معنى الحسن والقبح

يطبق الحسن والقبح على معانٍ (١) ثلاثة الأول صفة الكمال أو التقصير فالحسن كون الشيء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبها ، والقبح كون الشيء صفة نقصان ، بمعنى أنها توجب انحطاط شأن المتصف بها ، فيقال العدل حسن ، أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن ، والظلم قبح أي لمن اتصف به نقصان .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٠٩ وما بعدها .

الثاني ملائمة الغرض أو منافقته بمعنى أن ما وافق الغرض كان حسناً ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ، كقتل زيد بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول حسن أى ملائم للغرض ، وبالاختار الثاني قبيح ، أى غير موافق لغرضهم .

هذان العيان اتفق علماء الكلام على أن العقل مستقل بإدراكهما في الفعل ، سواء ورد شرع أولاً ، أو نهياً ثانياً .

الثالث الحسن كونه الشيء متعلقاً بالخير مما يوجب آجلاً ، والقبيح كونه الشيء متعلقاً بالشر مما يوجب آجلاً . هذا المعنى وقع خلاف بين الأشاعرة ، والمعتزلة ، والحنفية ، فكون فعل العبد الاختياري قبل ورود الشرع هل فيه حسن وقبح بهذا المعنى .

قالت الأشاعرة لا يحسن ولا يقيح فعل قبل ورود الشرع ، بل حسنها ينشأ من أمر الشارع بها ، وقبحها ينشأ من نهي الشارع عنها ، فالحسن ما أمر به الشارع (١) ، والقبيح ما نهى عنه الشارع ، وينفرح على هذا القول عدم وجوب الإيمان قبل البعثة ، وعدم غرسة الكفر كذلك ، فإنه لا يحكم أصلاً قبل ورود الشرع .

وقالت المعتزلة والحنفية ، في فعل العبد الاختياري حسن أو قبيح بهذا المعنى قبل ورود الشرع ، ثم اعتدلتا ، فذلك ، هل الحسن أو القبح الذي في الفعل يستلزم حكماً لله في ذلك لا لسل قال المعتزلة نعم .

ولتوضيح مذاهبهم نقول : قالوا إن فعل العبد الاختياري يتصف بالحسن أو القبح لذاته ، أو لصفة ، أو لوجه (٢) ، فممازات ، خلاف بينهم ، والعقل قد يستدل

(١) شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١٠ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١٠ ، وكتاب الاقتصاد في المقاصد للقرظي ص ٩٦ طبع بمطبع محمد علي صبح .

بإدراك الحسن والقبح كإدراك حسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، وقد لا يستقل بإدراك الحسن أو القبح ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإذا أدرك العقل الحسن في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، بل شكر المنعم ، وإذا أدرك القبح في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع والخطر ، مثل الكذب . وإذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه لا يدرك حكم الله تعالى فيه ، وعند ورود الشرع يكون الحكم الصادر من الشارع في ذلك الفعل الذي أدرك حسنه أو قبحه ، وكذلك ما أدرك العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا قبحه يكون الحكم كاشفاً عن الحسن والقبح الموجود في الفعل .

وأما الحنفية فيبعد أن وافقوا المعتزلة في أن فعل العبد الاختياري فيه حسن أو قبح حاله في استلزام اصطافه لفعل بالحسن أو القبح لحكم الله تعالى في الفعل على الوجه الذي تالته المعتزلة ، ثم تنفرق الحنفية فأبى منصور الماتريدي وأكثر مشايخ سمرقند قالوا إن أكثر الأحكام متوقف على ورود الشرع والذي استلزمه وصف الحسن والقبح من الأحكام وجوب الإيمان بالله تعالى ، ووجوب تعظيمه ، وتنزيهه عن كل نقص ، ووجوب تصديق النبي ﷺ . وقال أئمة بخاري من الحنفية : لا يستلزم ثبوت وصف الحسن والقبح حكماً لله تعالى أصلاً في فعل اختياري للعبد ، فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، والأمر موقوف على ورود الشرع .

ومن هذا البيان يتضح لك أن الأشاعرة والمعتزلة والحنفية اتفقوا على أن الحكم في كل شيء هو الله تعالى ، وإنما النزاع في أنه هل في فعل العبد الاختياري ، من وقبح بهذا المعنى الأخير يقتضى أمراً ونهياً .

قالت الأشاعرة ليس في الفعل قبح يوجب النهي عنه ، ولا حسن يوجب الأمر به ، بل قبحه كونه متعلقاً للنهي الوارد من الشارع ، وحسنه كونه متعلقاً للأمر الوارد من الشارع ، وقالت المعتزلة والماتريدية إن الأمر أو النهي لم يتعلق بالفعل إلا لقيام مقتضى للنهي من قبح ، والمقتضى للأمر من حسن ، وقالوا إن العقل مستقل

بإدراك ما في الفعل من حسن أو قبح وقد لا يستقل . وقالوا إن الفعل الذي لم يدرك العقل فيه الحسن أو القبح لشدة خفائهما لا يدرك حكم الله فيه ، فإذا ورد الشرع كشف عن حسنه إذا أمر به ، أو عن قبحه إذا نهى عنه ، أما ما أدرك العقل حسنه أو قبحه فقد اختلف المعتزلة والحنفية فيه من حيث استلزام إدراك الحسن والقبح إدراك حكم الله تعالى ، فقالت المعتزلة من علم الحسن والقبح في فعل من الأفعال علم حكم الله تعالى في ذلك الفعل ، وأما الحنفية فقد اختلفوا فيما بينهم فقال أبو منصور الماتريدي وأكثر مشايخ سمرقند إن إدراك الحسن والقبح في الفعل يستلزم إدراك حكم الله تعالى في أصول الدين لا في الفروع ، وقال أئمة بخارى لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح في الفعل وثبوت حكم الله تعالى في ذلك الفعل ، لا فرق بين الأصول والفروع ، فلا وجوب ولا حرمة قبل البعثة لشيء من الأشياء ، وهذا البيان ينحصر عمل النزاع هكذا :

هل في الفعل حسن أو قبح بالمعنى الثالث قالت الأشاعرة لا ، وقال المعتزلة والحنفية نعم ، وهل ثبوت الحسن والقبح يستلزم حكماً لله تعالى في ذلك الفعل المحض بالحسن والقبح قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الحنفية لا ، وهو المختار وعليه مدار البحث .

أدلة الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح في الفعل

استدل الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح في الفعل بعدة أدلة تقتصر في هذه الخلاصة على دليلين ، لتصریح الكاتبين بأنهما أرجح الأدلة :

الأول العبد مجبور في أعماله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى ، فمحصول فعله (١)

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٨٥ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٧ ص ١١٠ والاقتصاد في الاعتقاد للزوال ص ٩٦ الطبعة السابقة

عنه اضطراري ، وكل ما حصوله اضطراري فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تنقيحه عقلاً ، فإن المصادر عن الشيء لا يقال عليه إنه حسن ، أو قبيح ، إلا لو كان صادراً عنه باختياره ، ويمكن أن يقال على هذا الدليل إن الأمر بالشيء أو النهي عنه قد علم الله وقوعه في الخارج ، فحيث يكون لهما نسبة إلى الأفعال الواقعة فيما بيننا ، من حيث تعقلهما بها ، والعقل لا يمنع من الوصول إلى معرفتهما بطريق من طرق العلم ، مثل الحدس ، أو البرهان ، ولا يمكن منع ذلك ، إلا إذا قلنا باستحالة حصول ما يوصل إلى العلم بها لأي فرد من الناس ، ولم يثبت هذا . فدل ذلك على أن في الفعل حسناً وقبحاً ، وأيضاً قد علمت في مبحث أفعال العباد أن العبد مختار لا مضطر ، وهذا الدليل مبناه على أن العبد مضطر ، فيبطل للأشعري القول بالاضطرار ، فيبطل الدليل .

الدليل الثاني لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف القبح (١) عنه ، لأن ما لزم الشيء لذاته ، أو بواسطة صفة لازمة للذات ، لا يزول عن الذات ، لكن ثبت تخلف القبح عن الكذب ، فقد يحسن إذا ترتب على ارتكابه (٢) نجاة نبي من يد ظالم ، فيبطل القول بأن قبح الكذب ذاتي .

والجواب بالمنع فإن الكذب باق على قبحه ، ولكن يتخلف عنه الجزاء ، كإجراء كلمة الكفر على اللسان ، فإن القبح باق ، غاية الأمر أنه لم يؤخذ على النطق بكلمة الكفر .

كذلك الكذب باق على قبحه ، من حيث كونه كذباً ، ولكنه حسن من جهة كونه إنقاذاً للنبي من يد الظالم ، وترجمت جهة الحسن على جهة القبح ، وغاية ما يلزم هنا أن الكذب كان حسناً وقبيحاً من جهتين ولا ضرر في ذلك .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٨٥ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٧ ص ١١٠ وما بعدها ، والاقتصاد في الاعتقاد نفس المصنفات السابقة .

(٢) هكذا في المطبوعة وفيها خطأ مطبعي والصواب على ارتكابه .

أدلة الحنفية والمعتزلة على أن في الفعل حسناً وقبحاً

استدل الحنفية والمعتزلة بدليلين : الأول قالوا حسن العدل والإحسان (١) وقبح الظلم والإساءة يعترف بهما عامة الناس ، حتى الذين لا يقولون بشرع مع اختلاف أغراضهم ، وعاداتهم ، وهذا الاتفاق يدل على أن الحسن والقبح في الفعل ، لا للأمر والنهي . وقد يقال سلمنا اتفاق جميع الناس على حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والإساءة ، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه ، بل بمعنى أن الفاعل يمدح أو يذم عند الناس .

الدليل الثاني إذا كان للإنسان غرض خاص ، كتحصيل غايات وأمنوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ، فإنه يرجح الصدق (٢) على الكذب ، ولو لم يكن عنده علم بالشرائع ، فذلك الترجيح ليس إلا لكونه أدرك حسناً في الصدق فاختاره ، وقبحاً في الكذب فتركه .

ويجاب عن ذلك بأنه إذا كان المراد من غرض التساوى بين الصدق والكذب التساوى في تحصيل غرض الشخص فقط فلا نسلم أنه حينئذ يؤثر الصدق على الكذب ، ولو فرض أنه يؤثر فيكون الإضرار لما تقرّر في النفوس من كونه ملائماً لغرض الناس ، وصلاحه العامة ، وإن أريد فرض تساويهما بين جميع الوجوه فإنما الصدق ممنوع .

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٢ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١١٢ .

(٢) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٢ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١١٢ .

استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح

ثبوت حكم الله تعالى في الفعل

المخلاف في هذه النقطة بين المعتزلة والحنفية ، فالمعتزلة قالوا يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى في ذلك الفعل ، والمعتزلة قد يستقل بإدراك الحسن والقبح فيه ، وإدراك حكم الله تعالى ، وكذلك استدلووا على مدعائهم بدليلين : الأول لو لم يثبت حكم من الأحكام إلا بالشرع لزم عجز (١) الأنبياء عن إثبات النبوة ، لكن عجزهم باطل ، وللإجماع القائم على أن كل نبي أدى ما أمر به وبلغ وأفحم قومه .

وشرح ذلك الدليل ورد بالتفصيل تقدم مستوى في مبحث (٢) وجوب معرفة الله تعالى فارجع إليه إن شئت . الثاني أنا نجزم بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته المنزوعة عن النقائص وصفاته الكريمة أن ينسب إليه ما لا يليق من صفات النقص ، سواء ورد شرع أذاد ذلك أو لا ، وهذا يدل على أن القبح في الفعل يستلزم ثبوت حكم الله تعالى ، ويجاب عن ذلك بأن علمنا بقبح نسبة ما لا يليق به إليه ناشئ عما ارتكز في النفوس من الشرائع ، التي لم تنقطع منذ بعث الله آدم ، ولكونه ارتكز في النفوس أنه توهم من الفعل ، وإلا فهو من الشرائع السابقة التي أجمعت على تنزيه الله تعالى عن النقائص .

وأما جمهور الحنفية فقالوا لا يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى في فعل من الأفعال . واستدلووا على ذلك بقوله تعالى ﴿ وما كنا معلمين حتى نبعث رسولا ﴾ (٣) وقوله تعالى ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٣ ، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١١٢ .

(٢) راجع إلى صفحة ٦٠ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٣) سورة الإسراء الآية ١٥ .

قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً لفتنح آياتك من قبل أن نذنب ونخرى كما^(١) وقوله تعالى ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾^(٢) ووجه الاستدلال بهذه الآيات أنها في مجموعها تفيد انتفاء التعذيب قبل إرسال الرسل ، وأنهم لو اعتذروا في ارتكابهم الذنوب بعدم إرسال رسل ، تبين لهم ما يلزمهم فعلاً وتركاً قبل عذرهم ، وأنه تعالى لو عذبهم قبل البعثة ثبتت الحجة لهم على الله ، ولا يخفى أن هذا يفيد منهم من العذاب المفيد لعدم الحكم قبل البعثة ، ولا عبرة بالاحتمالات المذكورة في بعض هذه الآيات فإن الآيات الأخرى تدفعها وتبطلها .

لا يجب على الله تعالى شيء

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى لا يفعل القبيح^(١) ولا يترك الواجب ولكن اختلفوا في التعليل لهذا الحكم المجمع عليه ، فقالت الأشاعرة القبيح ما نهى عنه الشارع ، والواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً ، فالوجوب والقبح من لوازم التكليف ، ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى ، فلا يصدر عنه قبح لأنه غير متصور ، ولا يجب عليه شيء .

وقالت المعتزلة القبيح يطلق ويراد به ما استوجب فعله ذماً لفاعله ، كما أن الحسن يطلق ويراد به ما استوجب مدحاً له ، والفعل فيه حسن وقبح كما سبق بيانه ، فالله لا يفعل القبيح أى لا يوجد الفعل الذى يستتبع ذماً ، والواجب يطلق ويراد به ما لا بد منه لأن المصلحة انتصت بالله لا يتركه . والخلاف في هذه المسألة فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح التى سبق الكلام عليها مستوفى مع الأدلة من الجانبين ، وقد تعرض الكاتبون هنا لذكر أمور خمسة ، قالت المعتزلة فيها

(١) سورة طه الآية / ١٣٤ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٥ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ١١٣ .

إنها واجبة على الله تعالى فيحسن إيرادها وشرحها ، وبيان مستند المعتزلة فيها ، وهى اللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وفعل الأصلح ، والعرض على الآلام .

اللطف

اللطف هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية^(١) مع بقاء اختياره ، كخلق العقل ونصب الأدلة ، وإرسال الرسل ، وما أشبه ذلك . قالت المعتزلة هو واجب عليه تعالى ، لأن خلقه للعبد وتكليفه بأعمال شاقة ، بدون إيجاد اللطف بهذا المعنى السابق عبث ، لا يجوز على الله تعالى ، لأنه نقص وهو محال عليه . فوجب إيجاد اللطف حتى ينتزه عن النقص . وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بأن اللطف لو كان واجباً لوجب أن يكون في كل عصر نبى ، وفي كل بلد معصوم ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، لأنه يقرب إلى الطاعة ، ويبعد عن المعصية وهذا ليس بواجب إجماعاً بدليل عدم وقوعه ، فاللطف ليس بواجب .

الثواب على الطاعة

الثواب على الطاعة هو نعم^(٢) مستحق ، قرون بالتعظيم والجلال ، قالت

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٩٦ . وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١١٨ .

(٢) هكذا في المطبوعة (نعم مستحق) وأرى أن كلمة نعم زائدة ولا معنى لها ولصواب نفع ،

راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٦ .

المعتزلة بوجوبه على الله تعالى ، لأنه حق للمعبود في مقابلة عمله ، فالإحلال فيجب ، فيجب فعله ، ولأنه الغرض من التكليف ، والإحلال بالغرض فيجب ، وأجيب عن ذلك بأن الطاعات التي كلف العبد بفعلها إنما طلبت منه للشكر على النعم ، التي أنعم الله بها عليه ، فكانت في مقابلة النعمة ، فلا يستحق عليها ثواباً ، وإن حصل ثواب ففضل من الله تعالى ، وأما التكليف فليس لغرض ، ولا استحالة في كون الله تعالى يفعل لا لغرض كما سيأتي بيانه في مطلب تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض .

العقاب على المعصية

العقاب على المعصية هو المؤاخظة على فعلها ، قالت المعتزلة إذا لم يتب العبد بما اقترفه من الكبائر فالعقاب عليها واجب ، لأن تركه يؤدي إلى التوبة (١) بين المطيع والعاصي ، وهي قبيحة ، كما إذا سوى السيد بين عبيديه المطيع والعاصي ، وفي ترك العقاب أيضاً إغراء للمعصاة على التوعدى في عصيانهم ، حيث إنهم لا يعاقبون ، قال تعالى ﴿ أم حسب الذين أخرجوا السبلات أن يجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سواء محامهم ومخافتهم ما يحكمون ﴾ (٢) ويجاب عن ذلك بأن العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ، ولا في إسقاطه ضرر ، فله العفو عنه ، بل يحسن العفو كما في الشاهد ، ودعوى أن ترك العقاب يؤدي إلى الإغراء بمنوع ، لأن حصول التوب على المعصية أرجح من العفو عنها فلا يؤدي تجوز العفو إلى الإغراء .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٦ .
(٢) سورة الجاثية الآية / ٢٩ .

الأصلح للمعبود

قد اشتهر عن المعتزلة القول بوجوب الأصلح على الله تعالى ، وذكر الكاتبون هنا أن المعتزلة اختلفوا في هذا الموضوع من حيث شموله للدين والدنيا ، فقال معتزلة بغداد يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين والدنيا ، وقال معتزلة البصرة يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين فقط ، واختلف الكاتبون في بيان مرادهم ، فالأدنى يؤخذ من البدواي على العقائد العضدية أن مراد الفريق الأول الأصلح في الحكمة والتدبير بالنظر إلى العبد .

وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخياي ظاهره أن المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى .

أما المذهب الثاني القائل بوجوب فعل الأصلح في الدين فقط ، ففسر الخياي الأصلح بالأنفع ، وقال إن الجبائي اعتبر الأنفع بالنسبة لعلم الله تعالى ، فأوجب ما علمه الله تعالى نفعه ، وبعضهم لم يعتبر ذلك .

فأنت ترى كيف اختلف الكاتبون في بيان مراد المعتزلة بالأصلح الواجب عليه ، وطلب على الظن أن منشأ هذا الاختلاف عدم الوقوف على بيان صحيح مقطوع به ، يشرح مذهب المعتزلة ويعدد . فكثر الكلام وتشعبت أطرافه ، لذلك يحسن شرح الطرف ، عن الأدلة المذكورة (١) من الجانبين ، والاكتفاء بالكلمة التي كتبها الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده في حاشيته على قوله تعالى . فإني أظنها القول الفصل في هذا الموضوع . قال رحمه الله قد قطع البرهان بأن الواجب (٢) لا يجوز أن يكون مماثلاً في أفعاله ، بل لا بد أن تكون

(١) راجع إلى كتاب شرح العقائد النسفية لمعرفة الأدلة الجهر سابقاً نقل من المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة .

(٢) يقصد المؤلف بالواجب والله تعالى

مبنى الحكمة التامة ، وإنه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن المصالح لإيلاها (١) لم تكن في الوجود ، بل ربما كان يحتمل به نظام كل موجود كما يعلمه المحقق ، فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها . فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها ، لما قد قام من البرهان . فقول المعتزلي يجب على الله الأصلح إن كان يريد به ما ذكرنا فنعم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً الماتريدية لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى ، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى المصالح على حسب ما نحن نفهمه وندركه ، فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب الله قانوناً لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف ، وأظن أنه يبعد أن يكون مراد المعتزلي بوجوب الصلح المعنى الثاني .

العوض عن الآلام

العوض عن الآلام هو تقع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة الألم وما يجري مجراه كنفويت المنافع .

قالت المعتزلة الألم الذي يلحق العبد إن كان جزاء له (٢) على سيئة ارتكبها كآلم الحد لأجل شرب الخمر والزنا لا يجب على الله تعالى عوضه ، وإن لم يكن جزاء فإن كان من الله وجب العوض على الله ، وإن كان من المكلف فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه منها عوضاً لإيلاها له ، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف الألم عن إيلاها ، أو تعويض المجنى

(١) يفقد الإنسان حميد عبده أن كل شيء وقع وحدث في هذا الوجود إنما وجد لمصلحة وحكمة يعلمها البارئ جل شأنه .

(٢) راجع شرح الواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٩٨ .

عليه بما يوازي إيلاها . فوجوب العوض في حالتين : الأولى فيما إذا كان الإيلا من الله تعالى لا في مقابلة سيئة ، والثانية فيما إذا كان الإيلا من مكلف وليس له حسنات ، ولم يصرقه الله تعالى عن هذا التعدي .

استدل المعتزلة على وجوب العوض بأن تركه ظلم ، والظلم قبيح على الله تعالى ، فيكون فعل العوض واجباً .

وبجاب عن ذلك بأن كونه ظلماً ممنوع ، لأن للظلم معينين : أحدهما التصرف في ملك الغير ، ولا شك في انتفاءه

والثاني وضع الشيء في غير محله ، والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشيء في غير محله .

تكليف ما لا يطاق

اعلم أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع :

الأول ما لا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين ، وقلب الحقائق ، وإعدام القديم .

الثاني ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله تعالى بعلمه وقوعه .

الثالث ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة ، سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام ، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق به ، أو كان من جنس ما تتعلق به لكن من نوع لا تتعلق به

كحمل (١) الجبل والطيران إلى السماء ، فإنه ممكن فهو من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة ، لكن ليس من نوعه .

أما القسم الأول فالإجماع على أن التكليف به لم يقع ، والمشهور في النقل أنه لا يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع . وأما القسم الثاني فالإجماع قائم على أن التكليف به جائز وواقع ، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر في جعله غير مقدور عليه ، لأن ليس صفة تأثير فلا يمنع التكليف به . وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل ، ودليله الاستقراء ، فإننا تتبعنا التكليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث . كذلك قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ فإن يدل على أن التكليف الذي يقع ويحصل إنما يكون بما وسع القيد فيه ، واختلفوا في جواز عقلاً ، فقالت الأشاعرة يجوز عقلاً ، وقالت المعتزلة والماتريدية لا يجوز عقلاً .

والخلاف في الجواز عقلاً فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح ، فالأشاعرة قالوا لا قبيح من الله تعالى ، فالمعقل يجوز صدور التكليف من الله بهذا النوع وإن لم يقع ، والمعتزلة والماتريدية قالوا إن التكليف بهذا النوع قبيح ، يذم فاعله ، والله لا يفعل القبيح ، فلا يجوز صدوره من الله تعالى .

وقال الكمال ابن الهمام في التحرير إن الخلاف في تجوز التكليف بما لا يطاق ، وفي جواز تعذيب الخلق لعظمي ، لأن الأشعري نظر إلى مفهوم إلهي ، فطبع النظر عما أتته الدلائل العقلية من أنه عتصف بالعدل الكامل ، ولا يفتقر إلى عتصمة ، والله عز وجل والماتريدية من شذوا إلى إله ، عتصف بصفات الكمال ، من صفات التعبد ، من التمسك واليأس والفساد . ولا شك أن ما عتصمه الأشعري لا يمنع كون ما لا يطاق ، بل ما يشاء ، لأنه منفرد بالاعتصاف في الملك ، شره له ، فلهذا لم يمتع بما لا يطاق ، وأن تعذيب الظالمين لا يمتنع .

(١) راجع في هذه المسألة قسم الرابع للمعتمد ليرى كيف دلت عليه من ٢٠٩ وشرح المقاصد للعلامة في ٢ ص ١٣ وما بعده .

الماضي . والمعتزلة والماتريدية لو نظروا إلى ما نظر إليه الأشعري لوافقاه ولم يخالفاه ، أما ما لحظه المعتزلة والماتريدية فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق ، وتعذيب الطائع ، لأن العدل والإحسان والحكمة يمنع من ذلك والله تعالى أعلم .

هل أفعال الله تعالى تعطل بالأغراض

قالت الأشاعرة أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالأغراض ، وقالت المعتزلة يجب تعليلها بالأغراض (١) .

استدل الأشاعرة بدليلين : الأول توهم فعل الباري لغرض لكان ناقصاً به مستكملاً بذلك الغرض ، الذي حصل بسبب الفعل ، لكن الثاني باطل ، ففعل ما أدى إليه وهو كون فعل الباري لغرض ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو أن فعله لا يكون لغرض . وهو المطلوب . وبطلان الثاني واضح ، وأما الملازمة فتدليلها أن الغرض هو ما يحدث على الفاعل بكمال ، فلو كان الفعل لغرض لحصل للباري كمال من ذاته الغرض ، فيكون قوله تعالى من غير صفاته ، وهو نقص يستحيل عليه ، ولا يقال غرضه تحصيل كماله ، الجهد فلا يلزم الجهور ، وهو نقص ذاته ، بالأحد كذا في التفسير ، لأنما تعبر الجهد لا تكون غرضاً إلا إذا كان غرضها أصل ، والغرض لا فاعل من تحصيلها ، ومحيطة تكون ، والله تعالى أعلم .

والدليل الثاني الغرض في ذاته هو دفع الضرر ، والله تعالى أعلم ، والله تعالى قادر على تحصيلها بالقدر ، فهو مريد القدر ، لا يتوقف جوداً ، والله تعالى محال ، تحت أدى إليه وهو توفيقه لغيره ، فلهذا ثبت الملازمة .

(١) راجع شرح المواهب للعالم الشريفة ، ص ٢٠٩ ، وشرح المقاصد للعلامة في ٢ ص ١١٥ وما بعده .

وقالت المعتزلة أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، فهو لغرض ، لأن الفعل الذي لا غرض فيه عبث ، والله حكيم ، والعبث على الحكيم محال .

هذا ما ذكره معظم الكاتبيين هنا في مستند الفريقين فاستمع ما يأتي :
علم أن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية اتفقوا على أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، ولا يتحقق كونه مختاراً إلا إذا كان يرجح بإرادته أحد الطرفين على الآخر ، وهذا الترجيح لا يكون إلا بمقتضى خارج عن الذات وصفاتها ، وهذا يقتضى هو الباعث للفاعل على الفعل من المصالح المترتبة عليه فلا يتحقق الاختيار إلا إذا كان هناك باعث ، بنسبه ترجح الإرادة أحد الطرفين على الآخر ، حتى يقال إنه اختار هذا دون ذاك ، فإذا قصد غير ما رجحه كان عابثاً وسفهاً ، لأن العبث أو السفه هو العدول عن فعل جدير بأن يحصل ، وله غاية سامية ، إلى فعل ليس جديراً بالحصول ، وليس له غاية سامية ، واعلم أيضاً أن الغرض يطلق لغة على الغاية العائدة إلى نفس الفاعل بكمال كما يطلق اصطلاحاً على الباعث على الفعل وهو بالإطلاق الثاني أعم من الأول ، لأن الباعث على الفعل قد يعود منه كمال على الفاعل ، وقد لا يعود منه كمال على الفاعل ، بل يكون متمحضاً لكمال الغير فقط ، فرداً كان ذلك الغير أو جماعة .

إذا علمت كل هذا فاعلم أن الله تعالى يفعل الفعل لغاية ، وبذلك يمتنع اختياره ، وتلك الغاية تكون أسماى الغايات وأرقامها ، وبذلك يتفنى عنه العبث والسفه ، وتلك الغاية تكون مطلوبة ومقصودة ، وبذلك يتحقق علمه بجميع الأشياء وكونه حكيماً . ثم الواجب أن لا تعود تلك الغاية على ذات الباري بالكمال ، بل تعود إلى الغير لتكميله ، فإن كان المراد من قول الأشعري أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالغرض ، الغرض بالمعنى اللغوي فهو صحيح لا غير عليه ، وإن كان المراد منه الباعث الذي يحقق معنى الاختيار ، وهو بالكمال على غير الباري فهو غير مسلم ، لا يصح أن يقول به ، كذلك قول المعتزلة .

يجب أن يكون فعل الله لغرض إن كان المراد منه الغرض اللغوي فهو باطل ، يجب تبذه ، لأن الله لا يستفيد كماله من غير ذاته وصفاته ، وإن كان المراد الباعث الذي يعود على غير الباري بالإكمال فهو واجب القبول .

وقال السمرقندي في الصحائف الإلهية الحق في هذه المسألة أن الله تعالى قادر ، حكيم ، عالم ، ولا بد من الفعل أو الترك فيختار أولى الطرفين وأحسنهما ، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إلى الله تعالى ، بل في نفس الأمر ، أو بالنسبة إلى العباد ، والفعل على هذا الوجه لا يناقض الكمال ، بل ذلك عين الكمال ، وخلافه عين النقص ، كيف لا ١٢ ولا خلاف في أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لإهداء الخلق والحجة عليهم ، وإظهار المعجزة لتعديتهم ، فمنكر التعليل منكر للنسبة ١ هـ .

مباحث النبوة والرسالة

الكلام في هذا المبحث يتناول معنى النبوة والرسالة ، ومعنى النبي والرسول ، وكون النبوة مكتسبة أو حاصلة بفضل الله ، وكون الرسالة جائزة ، أو واجبة ، أو ممتنعة .

معنى النبوة والرسالة

اختلف أهل السنة والفلاسفة في معنى النبوة والنبي ، فقال أهل السنة النبوة اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بعظم شرعي تكليفي ، سواء أمر بتبليغ أو لا .

أما الرسالة فهي اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي أمر بتبليغه ، والرسول إنسان بعته الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام الشرعية ، وعلى هذا البيان يكون النبي أهم من الرسول ، وبجدة العموم هي أن النبي يتلخص به اختصاص العبد بسماع الوحي من الله فقط ، سواء أمر بالتبليغ أو لم يؤمر ، وقيل إن النبي أهم من الرسول ، لكن بجهة العموم غير ما ذكر ، وهي أن النبي لا يشترط أن يكون معه كتاب ، أو شريعة جديدة ، أما الرسول فيشترط أن يكون معه كتاب أو شريعة جديدة .

فخصّ إنيهما متساويان ، فكل نبي رسول وكل رسول نبي ، ولا فرق بينهما إلا من جهة الوصف النبوي ، فمن حيث قال الله له إنا أرسلناك قبلك به رسول ، ومن حيث كونه أنبأ الخلق بالأحكام قيل له نبي ، وحيث تكون النبوة والرسالة شيئاً واحداً .

بنات الفارسية النبوة صفاء ونجل للنفس ، يحدث لنا من الرياضات بالشملي

عن الأمور الذميمة ، والتخلق بالأخلاق الحميدة ، وعلى هذا عرفوا النبي بأنه من
اجتمع فيه خواص ثلاث ، يمتاز بها عن غيره .

الأول أن يكون له اطلاع على المغييات الكائنة ، والماضية والآتية ، وليس هذا
مستبعداً ، لأن النفس مجردة عن المادة ، فلها شدة اتصال بالنفوس الفلكية التي
استقرت فيها الصور التي تحدث في عالم الناصر ^(١) انجذاب إليها بواسطة أن
كلا ^(٢) مجرد عن المادة ، فتشاهد ما فيها من صور الحوادث ، بواسطة إرسامها
فيها ، كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش ، فيعكس عنها إلى الأولى ما
يقابلها ، وحيث كان هذا ممكناً فاللافت أن لا يكون إلا لنفس صفت بواسطة
الرهاطة واتصفت بالنفوس المطهرة وهي نفس النبي .

الخاصة الثانية أن تظهر منه أفعال خارقة للعادة ، مثل منع الماء وجريانها ،
وذلك بواسطة صفاء نفسه فيسلطه الله تعالى على مادة الكائنات . فتصرف
النفس فيها كما تصرف في أجزاء بدنه .

الخاصة الثالثة أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ، ويسمع ^(٣)
كلامهم وحيأ من الله إليه .

هذا هو المنقول عن الفلاسفة في الكتب التي بين أيدينا ، ويقال لهم في
الخاصة الأولى إن كان المراد بها الاطلاع على جميع المغييات فأنتم لا تقولون باشتراط
ذلك في النبي ، وإن كان المراد الاطلاع على بعض المغييات فهذا لا يختص به
النبي ، لأنكم جوزتموه للمتريضين والنائمون ، كذلك قولكم إن نفس النبي
تتصل بالنفوس الفلكية كلام خاطئ ، لم يؤيد بدليل قطعي ، فلا يعول عليه .

(١) هكذا في المطبوعة ، ويبدو أنه خطأ مطبعي والصواب التي تحدث في عالم الناصر . راجع

من المواقف ص ٢٢٧ .

(٢) يقصد أن كلا من النفوس الفلكية ، والنفوس الإنسانية مجردة عن المادة .

(٣) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢١٨ .

أما الخاصة الثالثة فهي مبنية على أن للنفوس تأثيراً في الأجسام ، وقد بطل هذا بالدليل القائم على أن المؤثر في الأجسام هو الله تعالى . وأما الخاصة الثالثة فيبطلها أنكم لا تقولون بملاكمة تُرى ، بل الملاكمة عندهم إما نفوس مجردة في ذاتها ، متعلقة بأجرام الأفلاك ، وتسمى ملاكمة سماوية أو عقول مجردة ، وتسمى بالملأ الأعلى وعلى كل فلا كلام لهم بسمع لأنه من خواص الأجسام .

وترتب على الخلاف في معنى النبوة الخلاف في أنها مكتسبة أو موهوبة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، فلما عرفها الأشاعرة ومن سلك طريقتهم بأنها اختصاص العبد بسماع الوحي من الله تعالى ، وهذا الاختصاص يكون من قبل الباري قالوا إنها بمحض فضل الله تعالى ، ولما عرفها الفلاسفة بأنها صفاء وتبخل للنفس إلى آخر التعريف السابق ، قالوا إنها مكتسبة ، ويلزم هذا الرأي مفسد كثيرة ، منها تجهيز نبيين في وقت واحد ، ومنها تجهيز نبي بعد محمد ، وهذا يترتب عليه تكذيب القرآن والسنة قال تعالى ﴿ ما كان محمد أياً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً ﴾ (١) وقال ﷺ (لا نبي بعدى) (٢) .

الرسالة جائزة أو واجبة أو ممتنعة

قال أهل السنة إختصاص فرد من النوع الإنساني بتبليغ شرع الله تعالى لعباده تطيف من الله ، ورحمة للعالمين ، لما يترتب على ذلك من المصالح التي لا تحصى . واللفظ من أفعال الله تعالى الجائزة ، فالرسالة في ذاتها ممكنة .

(١) سورة الأحزاب الآية / ٤٠ .

(٢) صحيح مسلم ج ٥ ص ٥ طبع محمد توفيق .

وقالت المعتزلة الرسالة واجبة على الله تعالى ، لأنها لطف ، وأمر يقرب العبد (١) من الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، واللفظ واجب على الله تعالى ، لأنه أصلح للعباد .

وقالت الحكماء النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي المبين لقوانين العدل فالرسالة لازمة . وقد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة مبنى على الخلاف في مسألة الحسن والقبح ، وإستلزام إتصاف الفعل بهما ثبوت حكم الله تعالى ، وأما الخلاف مع الحكماء فهو مبنى على الخلاف في أن الله فاعل بالاختيار ، أو بالإيجاب وسبق لك بيان الحق في كل هذا .

المنكرون للنبوة

أما المنكرون للنبوة فطوائف : الطائفة الأولى لم تصرح بإنكار النبوة ولكنهم أنكروا نزول الملك ، والوحي ، والحشر والحساب ، والجنة والنار ، ولا شك أن إنكار ما ذكر تكذيب للنبي في إختياره به ، فهو مؤد إلى إنكار النبوة ، الطائفة الثانية قالت إن ما جاء به النبي إن كان حسناً عند العقل (٢) ، فلا حاجة إلى النبي ، وإن كان قبيحاً فلا تقبله العقلاء ، سواء جاء به النبي أو لا ، ويقال لهذه الفرق إن من الأشياء ما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبيحاً ، فيحتاج إلى النبي ليعين للناس ما خفى عليهم ، حتى لا يختلفوا . الطائفة الثالثة قالت إن الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها للعبد ، كالصلاة والصوم والحج ، ولا منفعة فيها للمعبود ، وهذا عيب لا يليق بالحكيم . ويجاب عن ذلك بأن نفي الفائدة للعبد نكرة من الناظر عن المصالح المترتبة عليها ، دنيوية أو أخروية ، وقد بين هذا في

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٨ ص ١٢٨ . وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٨ .
(٢) راجع شرح المواظف للسيد ج ٨ ص ١٢٩ . وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٩ الطبعة السابقة .

أسرار التشريع . الطائفة الرابعة قالت إن صحة النبوة موقوفة على المعجزة ، والمعجزة لا يصح الاعتماد عليها ، لجواز أن تكون سحراً ، فإن الكل خارق للعادة ، وبجواب عن ذلك بأنه سيأتى فى بحث المعجزة ما به يعرف الفرق بين المعجزة والسحر ، وقد ذكرت هنا شبه لطوائف من منكرى النبوة ، والظاهر أن هذه ليست لطوائف وإنما هى أفكار لأفراد شذت فلا عبة بها .

حاجة البشر إلى الرسالة

للنفس الإنسانية حالتان :

الحالة الأولى شأنها حين حلولها فى الهيكل الجسمانى .

الحالة الثانية شأنها بعد مفارقتها لذلك الهيكل التى نسميها موتاً ، وكلتا الحالتين إذا نظرت إليه ^(١) ظهر لك جلياً حاجة تلك النفس إلى الرسل ، وإليك البيان :

الحالة الأولى

خلق الله تعالى الإنسان ومن طبيعته أن أفراده لا تحصل ما يلزمها لبقائها وتمتع بمزايا الحياة ، وجلب الرغائب ودفع المكروه ، إلا بالاجتماع والتعاون فيعمل الواحد للمجموع ويعمل المجموع للواحد .

كذلك جعل عند كل واحد شعوراً بحاجة إلى سائر أفراد الجماعة ، وكفيلك دليل على أن الإنسان لا يعيش إلا فى جماعة ، ما وهبه الله من آلة النطق ، فإنها

(١) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب إذا نظرت إليهما .

خلقت لتصوير المعانى فى الألفاظ ، وتأليف العبارات ، لاشتداد الحاجة إلى التفاهم . فالحاجة إلى التفاهم أكبر دليل على أن كل واحد من أفراد ذلك النوع فى حاجة إلى الآخر ، وحاجة الأفراد إلى بعضهم تزيد وتكثر كلما كثرت مطالب الشخص فى معيشته ، وفى تلك الحالة تمتد الحاجة من الأهل ، إلى القبيلة ، إلى الأمة إلى النوع الإنسانى بأسره .

ولما كانت مصالح الإنسان لا تحصل إلا بمعاونة بعض أفراده لبعض .

ولما كان تفاوت أفراده فى مراتب الإدراك والهمة ، والعزم ، الذى اقتضته طبيعته ، يؤدى إلى أن بعض الأفراد قد يجحد عن الصواب ، فتسول له نفسه الحصول على ما يبد الغير ، بضروب من الخيل ، ولا يقنع بالمعارضة ، بل قد يتفنن فى أنواع الاحتيال ، فلا يزال فى سبيل حصوله على مرغوبه ، بسفك دم ، أو إلحاق أى نوع من أنواع الأذى ، دعت الحالة إلى نظام يحفظ أفراد الإنسان من ظلم بعضهم لبعض ، وحب الاستئثار لا يمكن أن تكون المحبة بين أفراد النوع التى ولدتها الحاجة الشديدة طريقاً لحفظ النظام ، لأن محبة أفراد الإنسان لبعضهم إنما هى للرغبة فى الانتفاع ، وتحصيل ما تحبه النفس وتميل إليه ، وقد علمنا أن مراتبهم فى الإدراك ، والهمة ، والعزم متفاوتة ، فتعين أن يكون الكفيل بالنظام لذلك النوع أمراً آخر يقوم بمقام المحبة .

وأجمع العقلاء من جميع الأمم على أن الذى يقوم مقام المحبة فى حفظ النظام هو العدل .

العدل وهو التوسط بين الإفراط والتفريط ، هو الكفيل بالنظام وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، وورق الأفراد والأمم .

لما وكل وضع قواعد العدل إلى الناهيين من أفراد الأمم ، وقد اختلفت مشاربهم وتفاوتت إدراكاتهم ، وتباينت رغباتهم ، ولم يسيطروا علماً بمصالح العباد وحاجاتهم التى تتجدد بتجدد الأيام والليالى ، لما أتى بالفائدة المطلوبة ، فإنه لم يعرف فى

تاريخ الإنسان أنه يخضع لرأى العاقل لمجرد أنه صواب ، ولو أقام على ذلك من الأدلة ما هو أجلى من الضروريات ، بل ربما دفعت الشهوة القائم بتنفيذ تلك القواعد والقوانين إلى مخالفتها ، والحط من حرمتها ، فوجب حينئذ لحفظ النظام في النوع الإنساني أن يكون الواضع لتلك القوانين قوة أسمى من قوة الإنسان ، يشعر من نفسه بسلطانها عليه ، وقهرها له ، تصل تلك القوانين إليه على أيدي أفراد من البشر ، معصومين من الخطأ ، خصوا بمزايا تجعلهم أهلاً لأن يستفيدوا من تلك القوة ويفيدوا أفراد أنواعهم ، مؤيدين بمعجزات باهرة تدل على صحتهم وتخضع العقول لهم .

هؤلاء هم الرسل المرشدون الأمم إلى ما فيه صلاحهم في الحياتين ، لذلك كانت بعثة الأنبياء من أهم حاجات الإنسان ، وهي منه بمنزلة الروح من الجسد .

الحالة الثانية

يمتاز الإنسان عن باقي أنواع الحيوانات بأنه مفكر ، فالتفكير أمر ذاتي له لا ينفك عنه ، ومن هنا كانت النفس الإنسانية مستعدة لقبول معلومات لا تنتهى ، من طرق متعددة ، باحثة عن أنواع الكمالات ، وعما يرفع شأنها ، وتتقى به أنواع المضار ، فتارة تصل إلى معلومها بطريق الحس ، وأخرى بطريق النظر ، وأخرى بطريق الإلهام .

وقد وصلت بطريق الإلهام إلى أن لما حياة أخرى ، بعد الحياة الدنيا ، تتمتع فيها أو تخشى ، وإن هذه الحياة نتيجة لازمة لأعمالها في الحياة الدنيا ، لا فرق بين أن تكون تلك الأعمال قلبية كالاتقادات والمقاصد ، أو بدنية كأنواع العبادات والمعاملات ، هذا البقاء للنفس الإنسانية على طريق الإجمال لم يخالف فيه واحد من أرباب النظر ، وما أن النفس الإنسانية مفطورة على حب الاستطلاع وإزالة

الحجب ، التي تحول بينها وبين المعلومات والكمالات والذائذ ، فهي ميالة إلى تعرف هذا البقاء الأخرى على التفصيل ، وكيف يكون حالها إذا وصلت إليه ، وكيف تهتدى إليه ، وهو غائب عنها ، ولو رجعت إلى ما بين أيديها مما تشاهد ، لا ترى فيه من المعالم ما تهتدى به إلى معرفة ذلك الغائب عنها على وجه تفصيلي ، كذلك ليس في طرق التفكير ما تصل به إلى معرفة ما أعد لها في تلك الحياة الباقية ، فليس عندها من قوة التفكير ما يوصلها إلى ذلك . فإذا كان حال الإنسان بالنسبة إلى تلك الحياة الدائمة ما علمت ، وإن فكره لم يصل به إلى يقين ، وليس في الشاهد ما يعين على الوصول إلى ما تشاق النفس الوقوف عليه ، فليس من الحكمة أن يترك ذلك النوع الإنساني متخبطاً في ذلك الطريق يحبط خبط عشواء .

لهذا اقتضت حكمة الحكيم الخبير ، رحمة بذلك النوع ، وتسهيلاً عليه ، أن يجعل من مراتب الأنفس البشرية مرتبة يعد لها بعض من مصطفية من عبادته ، فيميزهم عن باقي أفراد النوع البشري ، بمزايا وكالات ، يليقون معها لتلقى العلوم والمعارف من واهب الوجود ، بواسطة ملك ، أو بغير واسطة ، كما يليقون للأمانة على مكنون سره ، والاطلاع على ذلك المغيب ، الذي لم يصل إليه أفراد النوع الإنساني ، ويملسهم بما سيكون من شأن الناس فيه ، ثم يؤمرون بإخبار ذلك النوع بما يلزمه في حق عقابه ، وما له مدخل في سعادتهم الأخروية ، وبالشرع التي تحدد لهم سيرهم في تقويم نفوسهم ، ثم يؤيدهم بما لا يدخل تحت قوى البشر ، وبذلك تقوم به الحاجة يوم الإنقاذ بصدق الرسالة ، فيكون بذلك رسلاً من عند ربهم مبشرين ومنذرين .

الوحي وأنواعه وإمكانه ووقوعه

الوحي لغة الإعلام بالشيء سراً ، أعم من أن ^(١) يكون بإشارة ، أو كتابة ، أو رسالة ، أو إلهام ، أو كلام خفى . وهو بهذا المعنى لا يختص بالأنبياء ، ولا بأنه من قبل الله تعالى ، وأما في اصطلاح أهل الشرع .

فقد ذكرت له تعاريف ثلاثة : الأول باعتبار معناه المصدري وهو التعليم السرى الصادر من الله تعالى إلى أنبيائه بواسطة أو بغيرها . والثاني باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر ، وهو عرقان مجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . والثالث باعتبار كون المراد من الوحي الموحى به وهو كلام الله المنزل على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

أنواعه

يتنوع باعتبار المعنى المصدري إلى نوعين :

الأول تعليم بواسطة ^(٢) ملك . الثاني تعليم لا بواسطة ملك .

والتعليم بواسطة الملك يكون على أحوال : الأول أن النبي يرى الملك على صورته الأصلية ويتعلم منه ما جاء به إليه ، وهذا قليل جداً . الثاني أن يراه في صورة بشر كما رأى نبينا جبريل في صورة دحية الكلبي . الثالث أن لا يرى الملك عند الوحي لا في صورته الأصلية ولا في صورة أخرى ، وإنما يسمع عند قدومه صوتاً خفيفاً ، أو شديداً ، فيتعلم منه ، وهو يوقن أن ما ألقى إليه من عند الله تعالى ، وأما التعليم لا بواسطة الملك فينحصر في طريقتين : الأولى الإلقاء

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٠٣ دار إحياء العلوم بيروت .

(٢) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده الطبعة السابقة

في القلب مع يقين النبي أن ما ألقى إليه من قبل الله تعالى ، الثاني تكليم الله تعالى له من غير أن يراه ، كتكليم موسى عليه الصلاة والسلام .

ولأهل السنة هنا قولان في أن ذلك الكلام المسموع هو الكلام النفسى القديم الذى ليس بحرف ولا صوت ، أو هو كلام لفظى يخلقه الله تعالى ، بحيث يعلم سامعه أنه موجه إليه من قبل الله تعالى ، فعلى القول الثانى وهو أن المسموع كلام لفظى يخلقه الله تعالى ، فالأمر واضح ، لأنه جار على الطريق المألوف من أن الكلام المسموع حروف وأصوات ، وعلى القول الأول وهو أن المسموع الكلام النفسى القديم فلا بعد فيه أيضاً ، لأن المفروض أن النبي قد غص بمزايا لم توجد في غيره من أفراد نوعه ، وكانت نفسه بأصل فطرتها مستعدة لما لم تستعد له نفوس أفراد نوعه ، فلا مانع من أن يسمع الكلام النفسى بطريق غير مألوف لنا .

إمكان الوحي ووقوعه

أما إمكان حصول الوحي فمداره على أمرين : الأول استعداد نفس النبي لتلقى الوحي . الثاني وجود ملائكة تبليغ الوحي . أما استعداد نفس النبي لتلقى الوحي وعدمه من غير فكر وترتيب مقدمات فلا مانع منه ، بعد أن علمنا أن مراتب الإدراك في البشر متفاوتة ، وأن نفس النبي صفت بأصل فطرتها ، وخصها الله بكسالات هيئتها لعلم حقائق الأشياء ، من غير أن تنقيد بطريق مألوف فتحهم صوت الملك ، وتقوى على مشاهدة صورته الأصلية ، وأما وجود الملائكة فقد دل عليه الكتاب والسنة الصحيحة .

وأما وقوع الوحي وحصول الرسالة فدليلة يختلف بالنسبة للمشاهد للأنبياء والغائب عنهم ، فالشاهد لهم دليhle تلك المعجزات ، التى شاهدها على ألسنتهم . وأما الغائب عن دليله التواتر ، وهو مفيد لليقين حيث كان مستوفياً للشرائط التى تحقق صحة وخلا عن كل ما يضعف الثقة به .

معنى الدين والتدين

الدين يطلق في اللغة على معان ، منها العادة والجزاء ، والسلطان والسيادة ، وفي العرف العام على القوانين والأحكام ، التي وضعت للعمل بها ، سواء كانت سماوية أو وضعية .

وفي اصطلاح الشرع على الأحكام التي شرعها الله على لسان نبي من أنبيائه .
وأما التدين فهو التزام العمل بالأحكام التي وضعت للعمل بها .

أثر الدين والتدين في الحالة النفسية للشخص وفي تقدم العالم

في الإنسان قوة شهوية قد تخرج عن حد الاعتدال ، فتحمله على الانهماك في الشهوات ، والحرص على اكتساب الأموال من أي جهة كانت ، والمجون والإفراط في طلب المحبوب .

وقوة غضبية إذا خرجت عن حد الاعتدال حملته على الغدر ، والسعي في إيصال الإيذاء والشر إلى سائر الناس ، ولكون هاتين القوتين تلازمان الإنسان من مبدأ وجوده ، والغالب عدم اعتدالهما ، قبل اتصافه بالقوة العاقلة ، كان كبح جماحهما واعتدالهما محتاجاً إلى جهاد كبير ، ولو لم يكن في الإنسان سوى هاتين القوتين لا التحق بالحيوانات ، التي لا هم لها إلا الحصول على ما يسببه ، وإفتراس الغير فيكون حيواناً بهيمياً ، أو وحشاً ضارياً ، وقد أراد الله تعالى أن يتميز الإنسان عن باقي الحيوانات بما يجعله أرق وصاحب سلطان عليها ، فوهبه القوة العاقلة التي لا يمكن سوي هاتين القوتين ، ووقعهما بمد حد الاعتدال ، غير أن هذه القوة قد تعتدل فيوصف صاحبها بعبودية العقل ، وصحة الفكر والتمييز ، وفي

تلك الحالة يصح أن تتغلب على القوتين : الشهوية والغضبية ، يعتدل الإنسان في سيره وتدير شؤونه .

وقد تخرج عن حد الاعتدال فإما إلى الزيادة فيوصف الإنسان بالملك والحبث ، وإما إلى النقصان فيوصف بالبلادة والعمى ، وفي كلتا الحالتين لا يمكن لهذه القوة التغلب على القوتين المذكورتين ، بل قد تساعد في الخروج عن حد الاعتدال ، فالناس إذا ليسوا في مرتبة واحدة ، وقواهم ليست متجهة إلى جهة واحدة ، فلا يحصى من اختلاف رغباتهم وميولهم ، ووقوع الخطأ من بعضهم ، فلو ترك الفرد شأنه ، أو الأمة شأنها تحصل ما تميل إليه ، فتسطو على الأمة المجاورة لها فتتزع سلطانتها لأنها تحب ذلك ، ويتعدى الفرد على عرض الغير فيفتك به حيث نفسه تنزع إلى ذلك ، ولا ضابط للفرد ولا للأمة ، ولو ترك الفرد شأنه ، والأمة شأنها ، لتضاربت رغبات الأفراد والجماعات ، واشتدت الخصومات في سبيل تنفيذ رغبة كل فرد أو جماعة ، وحيث تشتت الفوضى ويختل النظام فتفوت السعادة ، ويخفى سبيلها ، ولا سبيل لتحصيلها للفرد أو للجماعة إلا بوضع نظام ، والتزامه يقضي على رذائل تلك القوى ، ويحدد للإنسان الطريق الذي يسلكه ، ويضع الأجزاء التي تزجر الأفراد والجماعات عن الانغماس في تيار الغواية والضلال ، وحيث يسعد الفرد بالتمتع بمزايا الحياة ، والأمن على نفسه وماله وعرضه ، من تعدى الغير ، وتسعد الأمم بالاطمئنان على كيانها واستقلالها ، فللتدين أثر كبير في سعادة الفرد والأمة .

التوحيد أو الدين السماوي أفضل أنواع التدين

تفضيل بعض الأشياء على بعض خصوصاً إذا كان لها ارتباط بمصالح العباد وسعادتهم ، لا يكون صحيحاً ومسلماً إلا إذا قوا بين ثمرات كل ، وفوائده ، التي تترتب عليه ، فما رجحت ثمراته وكان أولى بالمصالح ، يكون أفضل وأكمل ،

من مقابله ، فلمعرفة كون الدين السماوي أفضل من الدين الوضعي ، أو العكس ، نقارن بين ثمرات كل ، فما كان أوفى بمصالح النوع الإنساني ، وأضمن لنظام الكون فهو الأفضل .

الدين الوضعي إنما يعنى بتنظيم شؤون الإنسان في الحياة الدنيا ، بقدر ما تعمل إليه قوى البشر ، فيضع المبادئ والقواعد لحفظ النفوس والأعراض والأموال ، وينظم طرق الحصول على ما فيه منفعة العامة ، والأفراد ، من زراعة وصناعة ، وغير ذلك ، كما أنه يرتب أجزية لمخالف تلك النظم والقواعد ، التي وضعت لذلك . ولأجل أن تكون القوانين والنظم كفيلة بالمصالح والسعادة ، لوحظ في وضعها أن تكون نتيجة تفكير طائفة من المعلمين ، النابغين ، الخبيين بشؤون أمهم ، وما يناسبهم ، غير أنه بجانب ذلك قد أغفلت القوانين الوضعية أمراً عظيماً ، هو أساس الامتثال والخضوع للقوانين التي تحدد للإنسان الطريق الذي يسلكه ، ذلك الأمر هو المطالبة بتطهير النفوس من الأخلاق المذمومة والأمراض الباطنية ، كالخقد والحسد ، والكبر ، وعقد أواصر الصلات بين الأفراد والجماعات التي أساسها المحبة ، وشعور الإنسان بسلطة قاهرة ، تراقبه في السر والعلن ، واعتقاد كون الأعمال التي يعملها في الحياة الدنيا طريقاً لسعادة دائمة أو شقاء دائم .

فسلطان ذلك القانون الوضعي على الظاهر فقط ، ولا سلطان له على القلوب القائدة . وفضلاً عن ذلك فإننا نرى النبغاء من أفراد البشر ، يجهدون أنفسهم فيضعون الحدود والقوانين ، معتقدين أنها من أرق القواعد وأكملها بالنسبة لمصالح أمتهم ، ولا يلبثون أن يرتدوا خائبين ، معتقدين أن ما وضع من النظم لم يأت بالفائدة المطلوبة ، بل نرى النابغ من هذه الأمة يقرر أن عمل كذا جريمة ، في حين أن النابغ من الأمة الأخرى يبرهن على أن ذلك العمل ليس جريمة ، وإذا اتفق الكثر على أن عمل كذا جريمة يختلفون في تقدير الجزاء ، وغير خاف أن ما ذكر من إغفال القانون الوضعي لما هو أساس الامتثال ، واختلاف الواضعين لـ

بيان الجرائم أو أجزيتها ، يرشدنا إلى أن عقل الإنسان مهما كمل وارتقى لا يمكن أن يلم بجميع مصالح العباد ، ولا يهتدى لوضع ما هو كفيل بالسعادة النامة .

لذلك كان القانون الوضعي مهما اختلف واضعوه ، وأجهلوا فيبحثهم في اختيار الأنفع ، والأصلح ، قاصراً وغير واثب سعادة الأفراد والأمم .

أما القانون الإلهي فقد طالبنا أولاً بآثار السعادة ، وهو الإيمان الذي لا يتحقق على الكمال إلا إذا كان كل واحد من أفراد المؤمنين يتأخرى مع من يشاركه في وصف الإيمان ، ويشد أزره ، وهذا لا يكون إلا إذا ظهرت نفس الإنسان من تلك الأدوار الباطنية ، كالخقد والحسد ، وكان عندها الشعور التام بأن هناك سلطاناً ، تاماً قاهراً ، يراقبها في السر والعلن ، فتخضع له أمام الناس وعلى الانفراد . ثم بعد أن يتحل الباطل (١) بذلك الإيمان الصحيح الكامل طالبنا القانون الإلهي بفعل أشياء ، وترك أشياء لمصلحة تترتب على الفعل وترك أحوط علمه (٢) بها ، ورتب أجزية دنيوية أو أخروية على انتهاك المحرمات ، كما رتب سعادة أخروية على الامتثال والخضوع ، فسلطان الدين السماوي على الظاهر والباطن .

ومن هذا يتبين لك أن الدين السماوي أكمل من الدين الوضعي ، وأوفى بطرق السعادة في الدنيا والأخرى ، ولو لم يكن في الدين الوضعي من القصور سوى أن المتدين به إذا اتجهت نفسه نحو ابتكاب محظور ، وأمن من اطلاع القائلين بشؤون الحياة عليه ، بأن كان في مقابلة أو كان في بيت لسارع إلى مباشرة المحظور ، لوثوقه بتجانبه من العقوبة ، لو لم يكن فيه سوى هذا الكلي فليلاً على ذلك القصور ، بخلاف المتدين بالقانون السماوي ، فإنه وإن كان يفرط في بعض

(١) هكذا في المطبوعة وهو خطأ مطبعي .

(٢) في المطبوعة أحاط عليه والصواب عما تقدم .

الأحيان يرتكب الشر ، ولكن عنده شعور بأن القوة القاهرة تراقبه في السر والعلن ، فالوازع معه دائماً لا يفارقه ، فإن خاطر بنفسه اليوم في ارتكاب المحذور فإنه يرجع إلى رشده غداً لوثوقه بأنه لا بد أن يجازى .

صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الرسل وسطاء بين الله تعالى وبين خلقه ، يقومون بتبليغ أوامر الله ونواهيه ووعده ووعدته ، وتعليم عباده ما خفى عليهم ، وكانوا في حاجة إليه كصفات الخالق جل وعلا وما يتعلق بالعالم الآخرى .

لذلك لزمهم من الصفات ما يحقق المقصود من إرسالهم ، ويدعو الناس إلى اتباعهم ، فيجب لهم الصدق ، وتبليغ ما أمروا بتبليغه إلى الخلق ، والقطانة وسلامة أبدانهم ، مما تشتمل منه الأبصار ، وتنفر منه الأدواق السليمة ، والعصمة أو الأمانة . ويستحيل عليهم ضد هذه الصفات ، وهذه الصفات امتازوا عن بقية أفراد النوع الإنساني ، كما امتازوا بأن أرواحهم قد أمدّها الله بكمال عنايته ، فصفت بأصل فطرتها ووقت إلى أعلى الدرجات ، فكانت أملاً لأن تشاهد الملك بصورته الأصلية ، وأن تأخذ عنه الوحي ، وأن تسمع كلام الله . أما ما عدا هذا من الصفات فهم مساوون لباقي أفراد نوعهم ، فيأكلون ويشربون ، ويفرحون ويألمون ، ويلحقهم الأذى من أعدائهم يقتلون .

واليك شرح كل صفة مع دليله .

الصدق

للصدق إطلاقان ، أحدهما أعم والآخر أضيق ، أما الأعم فهو ما لا

مواخذة عليه شرعاً ، ويندرج تحته فردان . الأول مطابقة حكم الخير للواقع بحسب الاعتقاد وإن لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر ، مثل قول النبي ﷺ (كل ذلك لم يكن) جوا بالقول ذي البدين ، (أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله) حين سلم على رأس الركعتين في الصلاة الرباعية ، فإنه في الواقع ونفس الأمر حصل سهو من النبي ﷺ فسلم على رأس الركعتين ، ومع ذلك قوله ﷺ (كل ذلك لم يكن) صدق ، بمعنى أنه مطابق للواقع بحسب اعتقاد النبي ، فإنه كان يعتقد أنه أدى أربع ركعات ، ومثل هذا السهو لا يقدح في الرسالة ، لأنه ليس متعلقاً بدعوى الرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وابتلاء الأنبياء بالسهو في مثل هذا لا يخلو عن حكمة ، فقد عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو ﷺ في صلاته .

والثاني مطابقة حكم الخير للواقع بحسب نفس الأمر ، مثل إخبار الأنبياء بأنهم أرسلوا إلى الخلق وبكل ما يتعلق بالوحي ، وأما الأخص فهو الفرد الثاني ومثاله ما ذكر .

والصدق بفردية ثابت للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، غير أنه إن أريد بالمعنى الأعم فالمراد منه الصدق في جميع الأخبار ، لا فرق بين ما يتعلق بالوحي ودعوى الرسالة ، وبين ما ليس كذلك . وإن أريد المعنى الأخص فالمراد منه الصدق في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام فقط ، والذي تعرض علماء التوحيد لذكره مستقلاً وإقامة دليل على إثباته هو هذا النوع . أما النوع الآخر وهو الصدق بمعنى مطابقة الخير للواقع بحسب اعتقاد الخير فدليل الأمانة أو العصمة بثبته .

دليل ثبوت الصدق في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام

لو لم يصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى ، لكن كذب خبره تعالى محال فما

أدى إليه وهو عدم صدقهم محال ، وإذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب . ودليل الملازمة أن الله تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني ، وتصديق الكاذب في غيره كذب وإذا كان اللازم وهو كذبه تعالى محالاً فسلزومه وهو عدم صدقهم محال ، فتقيضه وهو صدقهم يثبت وجوباً وهو المطلوب .

تبليغ ما أمروا به

كما يجب للرسل عليهم الصلاة والسلام تبليغ الأحكام التي أمرهم الله بإحصائها إلى الخلق .

والدليل على وجوب هذه الصفة لهم عليهم الصلاة والسلام ، أنهم لو كنوا شيئاً عما أمروا بتبليغه للخلق لكننا مأمورين بكتان العلم ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو كتمانهم للأحكام التي أمروا بتبليغها باطل ، وإذا بطل هذا ثبت تقيضه ، وهو وجوب التبليغ . ودليل بطلان التالي أن كاتم العلم ملعون ومرتكب لما نهى الله عنه ، فلا يكون الكتمان مأموراً به ، قال الله تعالى ﴿ إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ (١) وأما دليل الملازمة فحاصله أنا أمروا بالاعتداء بالرسل في أقوالهم وأفعالهم ، فلو كنوا شيئاً عما أمروا بتبليغه لكننا مأمورين بالكتمان ، وأيضاً لو كنوا شيئاً عما أمروا بتبليغه لضاعت فائدة الرسالة قال الله تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ (٢) أي لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه فكانت لم تبلغ شيئاً من الرسالة .

(١) سورة البقرة الآية ١٥٩ .
(٢) سورة المائدة الآية ٦٧ .

القطانة

القطانة هي حدة العقل وذكاؤه ، بحيث يتمكن المتصف بها من إلزام المخالفين ورد دعاوهم الباطلة ، وإفحام المعاندين .

والدليل على ثبوتها للرسل عليهم الصلاة والسلام أنهم أرسلوا إلى الناس ، لبيان الشرائع والأحكام ، وإقامة الحجج والبراهين على إثبات دعاوهم ، وإبطال شبه المعاندين ، فلو لم يتصفوا بالقطانة لاتصفوا بضدها من البلاهة أو الغفلة ، ولو كانوا كذلك لما تمكنوا من القيام بما أرسلوا لأجله ، وحيث تضيع فائدة الرسالة ، فلاجل أن تقترب على الرسالة ثمرتها وجبت لهم صفة القطانة ، وأيضاً لو لم يتصفوا بالقطانة واتصفوا بضدها لكانوا ناقصين في العادة ، وهذا يخل بمنصب الرسالة فيجب تنزيههم عنه .

سلامة أبدانهم من الأعراض البشرية المنفرة

يجب أن تكون أجسام الأنبياء سليمة من كل ما ينفر من الاتباع والاجتماع بهم كالجذام والبرص .

لأنهم لو اتصفوا بشيء من ذلك لكان انزعاج الناس منهم حجة للمنكر في إنكار دعاوهم ، فتضيع فائدة الرسالة ، لذلك كانت الرسل من أشرف الناس ، منزّهين عن كل ما يخل بالمرؤية ، وكل ما يؤدي إلى نقص في مراتبهم ، وإن لم يكن معصية ، لأن شأن ديني الأصل ، أو " صنف بما يخل بالمرؤية أن تأنف نفس العقلاء وتستنكف عن اتباعه في أوامره ونواهيه ، والاعتداء به في أقواله وأفعاله .

الأمانة أو العصمة

عرفها جمهور علماء التوحيد بأنها حفظ الله تعالى ظواهرهم وبواطنهم من فعل المنهي عنه كالقتل والحسد ، أو هي لطف من الله تعالى بالعبد بحمله على الخير ويزجره عن الشر ، وعرفها الحكماء بأنها ملكة تمنع العبد من الفجور . وقالوا إن هذه الملكة تحصل وترسخ في النفس بسبب العلم بعيوب المعاصي ، وفضائل الطاعات ، وتقوى في الأنبياء بتتابع الوحي . والإعتراض على ما يصدر عنهم سهواً والعقاب على ترك الأول ، ولا فارق بين المعينين إلا من جهة أن الجمهور يقول إن العصمة من الله تعالى للأنبياء بالاختيار لا بالإيجاب ، والحكماء يقولون بالإيجاب وتوجب كون عمل الفعل مستعداً وقابلاً .

دليل ثبوت العصمة أو الأمانة

الذي يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبايح إما أن يكون منافياً لما تقتضيه المعجزة ، وهو صدق الرسول في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام أولاً ، فالأول الكذب ، والثاني إما أن يكون شركاً أو معصية أخرى ، وهذه المعصية إما أن تكون من الكبائر وإما أن تكون من الصغائر ، فالمعاصي التي يتوهم صدورها من الأنبياء تنحصر في أمور الشرك ، الكذب ، وباقي أفراد الكبائر والصغائر . أما الشرك فلا يجوز صدوره من الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها ، عمداً أو سهواً ، والدليل على ذلك إجماع أهل الشرائع والمثل على وجوب عصمة الأنبياء منه مطلقاً .

وأما كذب يستحيل صدوره عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة وتبليغ الأحكام قبل البعثة وبعدها ، ودليل إجماع أهل الأديان على ذلك ، أما صدوره سهواً فالأكثر من علماء التوحيد على عصمتهم منه ،

وهو الحق الذي يجب على كل مكلف اعتقاده ، لأنه لو جاز الكذب في دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام ولو سهواً ، لارتفعت الثقة بأخباره المتعلقة بما ذكر وتطرق إليها احتمال الكذب ، وبفوت بذلك الغرض المقصود من البعثة .

وأما باقي الكبائر من قتل وغيره فقد أجمع علماء الكلام على عصمة الرسل من تعمدتها بعد البعثة مطلقاً ، سواء أشعرت بخسة كالسرقة والزنا أولاً كالقتل ، وأما صدورها سهواً بعد البعثة فالجفقون من علماء التوحيد على منعه ، لأنه لو جاز عليهم فعل الكبيرة ولو سهواً أو خطأ في التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مأموراً بفعلها ، لأن الله تعالى أمرنا بالاعتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل ، إلا فيما ثبت اختصاصهم به ، فلو صدر عنهم فعل الكبيرة ولو سهواً ، لكان فعلها طاعة مأموراً به ، مع كونها من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء ، فيكون فعلها مأموراً به غير مأمور به ، وهو محال ، لأنه جمع النقيضين .

أما صدورها قبل البعثة فإن كان موجباً للنفرة كالفجور بالأمهات أو مشعراً بالخسة كالسرقة فهو ممنوع بإجماع علماء التوحيد ، وإن كان غير ذلك كالقتل فقد جوز صدوره علماء التوحيد ، وبعضهم منع صدوره الكبيرة قبل البعثة مطلقاً كما منعه بعد البعثة وهو الظاهر .

وأما الصغائر فما كان مشعراً بخسة كسرقة لقمة فمستحيل صدوره منهم عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، لأن صدورها يوجب النفرة من اتباعهم وما لم يكن مشعراً بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعمدتها بعد البعثة لا من صدوره نسياناً ، وأما صدوره قبل البعثة عمداً أو سهواً فلم يتم دليل على منعه .

وجملة الكلام في ذلك أن الرسل معصومون من الشرك قبل البعثة وبعدها عمداً وسهواً بالإجماع ، ومن تعمد الكذب فيما يتعلق بالتبليغ بالإجماع ، وصدوره سهواً على التحقيق ، ومن باقي الكبائر بعد البعثة عمداً بالإجماع ،

وسهواً على التحقيق ومن المشعر منها بخسة ، ومن الموجبة لنفرة قبل البعثة عمداً ، أو سهواً بالإجماع ، ومن غير الموجب لذلك على المعتمد .

ومن الصفات المشعة بخسة قبل البعثة وبعدها بالإجماع ، عمداً أو سهواً ، وما لم يشعر بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعدده بعد البعثة أما قبلها فلا دليل يمنع من صدور الصغرة التي لا تشعر بخسة .

هذه هي الصفات الواجبة للرسل عليهم الصلاة والسلام ، ويستحيل عليهم ضلها ويجوز في حقهم جميع الأعراض البشرية التي لا تخل بالروءة ، ولا تؤدي إلى نقص في مراتبهم أو التنفير منهم .

ولإثبات هذه الصفات الواجبة للرسل على الإجمال نقول :

إذا نظر ذو العقل السليم إلى وظيفة الرسول وعلم أنه إنما يبعث ليرشد الناس بقوله وفعله ، وإقراره للعمل إلى ما فيه سعادتهم عاجلاً وآجلاً ، وعرف أن خير الطرق لامثال قول الأمر هي مبادرته إلى فعل ما أمره به أولاً ، وعرف أن الرسول ملكٌ بروحه التي طبعته على الطاعة والنفور من المعصية ، يشتر بحسبه يستفيد من الملك بروحانيته ، ويفيد بنى الإنسان ببشريته ، وعرف أنه يجب الاقتداء به في أقواله وأفعاله متى علم كل هذا جزم بأن من لوازم الرسول التي لا تنفك عنه ولا غنى له في أداء المطلوب منه عنها ، الصدق والمانة ، والأمانة وسلامة يده ، من المنقر ، وتبليغ ما أمر بتبليغه إلى الخلق .

وحيث قد علمت ما وجب للرسل فالواجب إتماماً للفائدة أن ننظر نظرة إجمالية في الآيات التي وردت في كتاب الله تعالى ، حاكية لما وقع من بعض الرسل وكانت يظاه ما بينهم صدور ذنب منهم ، وتوافق بين المستفاد منها وبين ذلك الذي قام عليه الإجماع أو قضى به الدليل العقلي ، من صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الآيات الواردة في آينا آدم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فكونا من الظالمين . فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين . فلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾ (٢) وقال تعالى حكاية عن آدم وحواء ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾ .

هذه الآيات بحسب ظاهرها والمتبادر منها تفيد أن الله سبحانه وتعالى نهي آدم عن الأكل من شجرة مخصوصة معينة ، (قيل هي شجرة الخنطة) وأن آدم أكل منها بعد النهي الموجه إليه من قبل الباري ، كما تفيد أن آدم اعترف بخطيئته ، وكذلك حواء ، وأنهما طلبا من الله المغفرة فأرشدتهما إلى طريق التوبة فسلكاه ، فتاب عليهما ، فتوجه النهي إلى آدم عن الأكل من الشجرة منع له عن قربانها ، وتناولها منها بعد ذلك النهي خروج على هذا النهي ، وهذا هو عين الذنب . ولذلك صرح آدم مع زوجه بأنهما ظلما أنفسهما ، وجنبا عليها وطلبا المغفرة من الله ، وصرح الله سبحانه وتعالى في آية أخرى بأن آدم عصى ربه ولأجل أن يتفق ما يستفاد من الآيات المذكورة ، مع ما ثبت بالعقل ، نقول إن آدم ارتكب ذنباً ، لكنه كان قبل البعثة ، لأنه ارتكبه قبل أن يكون له ولد يرسل إليه ، وكان ناسياً لذلك العهد الذي قد أخذ عليه ، لقوله تعالى في حق

(١) سورة البقرة الآيات ٢٠ وما بعدها .

(٢) سورة طه الآية ١٢١ .

وراجع في الإجابة عن هذه الشبهة شرح المواقف ج ٨ ص ٢٦٩ وشرح التمهيد للسعد ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

آدم ﴿ فَنَسَى ﴾ ولم نجد له عزماً ﴿ فضلاً عن ذلك فهذا الذنب من الصغائر ، وتعظيم الله تعالى لذلك الذنب واستعظام آدم له ، نظراً إلى علو شأنه ، ومزيد فضل الله تعالى عليه ، وإحسانه ، ومخالفة الحبيب على الحبيب شديدة ، وصول الصغرة خصوصاً إذا كانت قبل البعثة مما يقدح في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين . فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ﴾ (١) ، كبرت آراء الكاتبيين على هذه الآية واختلفت مشاربهم ولم يستند واحد منهم في تأييد رأيه إلى رواية صحيحة في بيان معنى الآية ، وحيث إنه لم يرد بيان للآية عن النبي المصوم فالواجب الركون إلى معنى لا تنبئ عنه الآية ، ولا يترتب عليه قدح في نبوة آدم عليه السلام ونبذ ما عداه من المعاني ، وإن قال به جمع ، وهذا هو المعنى الصحيح الذي لا غبار عليه ﴿ هو الذي خلقكم ﴾ جميعاً وحده ، من (٢) أن يكون لغيره مدخل في إيجادكم ﴿ من نفس واحدة ﴾ هي آدم عليه السلام ، ﴿ وجعل منها زوجها ﴾ أي أنشأ زوجها من جنسها أي أنشأ حواء من جنس تلك النفس ، فكانت من الإنس لا من الجن ، وذلك لحكمة أشار إليها بقوله ﴿ ليسكن إليها ﴾ أي ليأنس بها وتطمئن نفسه إليها ﴿ فلما تغشاها ﴾ أي جامعها ﴿ حملت حملاً خفيفاً ﴾ وهو الجنين حال كونه نطفة ،

(١) سورة الأعراف الآية ١٨٩ وما بعدها .

وراجع في الإجابة عن هذه الشبهة شرح المواقف ج ٨ ص ٢٦٩ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٢٢ .

(٢) ممكن في الطبعة ويبدو أن الكلام ناقص ، والتصويب خلقكم جميعاً وحده من غير أن يكون ... الخ .

أو حقة أو مضغة ، فإنه لا ثقل فيه ، بالنسبة لما بعده من الأطوار ، ﴿ فمرت به ﴾ أي استمرت على ما كانت عليه قبل الحمل من مباشرة شؤونها بدون ألم ولا تعب ، ﴿ فلما أثقلت ﴾ صارت ذات ثقل بكبر الحمل ، ﴿ دعوا الله ربهما ﴾ آدم وحواء ﴿ لئن آتيتنا صالحاً ﴾ أي نسلأ سليماً من فساد الخلقة ، كنقص بعض الأعضاء فيكون صالحاً بمعنى سليماً صفة لموصوف مخلوق ، وهو (نسل) ﴿ لنكونن من الشاكرين ﴾ لك على تلك النعمة ، ﴿ فلما آتاهما صالحاً ﴾ أي نسلأ كامل الخلقة لا نقص فيه ، والنسل الذي رزق به آدم صنفان : ذكر وأنثى ﴿ جعلاً له شركاء فيما آتاهما ﴾ أي جعل النسل الصالح الكامل الخلقة المكون من صنفين : ذكر وأنثى ﴿ شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ﴾ أي تنزه الله تعالى عن إشراكهم .

وبان الآية على هذا الوجه الذي سمعته يجعل الشرك باقياً على المعنى المتبادر منه ، ويجعله صادراً من نسل آدم ، لا من آدم وحواء ، وغاية ما يلزم على هذا الوجه أن لفظ (صالحاً) في الآية الواقع صفة لنسل مخلوق حيث كان مفرداً ، فظاهر الحال يقتضي أن الضمير العائد إليه يكون مفرداً ، وقد عاد الضمير إليه في قوله ﴿ جعلاً ﴾ وقوله ﴿ آتاهما ﴾ مثني ، فيكون جارياً على خلاف الظاهر ، ولكن حيث كان القرآن عربياً ، واللغة العربية لا مانع فيها من إرجاع الضمير إلى الكلمة ، تارة باعتبار لفظها ، وتارة باعتبار معناها ، وحيث كان النسل مفرداً باعتبار لفظه ، ومثني باعتبار معناه ، لأن المراد منه صنفان : ذكر وأنثى فقد لوحظ لفظه فوصف بقوله ﴿ صالحاً ﴾ وهو مفرد ، وأعيد الضمير عليه مثني لأن النسل مكون من صنفين ذكر وأنثى ، ولما كان كل من الصنفين يشمل أفراداً كثيرة أتى بضمير الجمع في قوله ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ ، وحينئذ فليس في الآية بالنسبة لآدم ما يجزئ بعصمته .

لذلك كان حمل الآية على هذا المعنى أولى من الأوجه التي ذكرت هنا ، بل يكاد يكون متعيناً فلا تلتفت إلى ما تقدم من بعض القصاصين هنا ونسبه إلى حواء .

الآيات الواردة في سيدنا إبراهيم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لن عبدي في لا يكون من القوم الصالحين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون (١) .

ربما يفهم من لم يعرف صفات الأنبياء وميزاتهم من الله سبحانه وتعالى وما طبعت عليه نفوسهم ، من ظاهر هذه الآيات أن إبراهيم عليه السلام اعتقد ألوهية الكوكب ، ولما رآه قد غاب بعد أن كان ظاهراً ومضيئاً ، رجع عن اعتقاده ألوهيته ، فلما ظهر القمر ورأى حجمه أكبر من حجم الكوكب ، وضوءه أكمل اعتقد ألوهيته ، فلما غاب رجع عن اعتقاده ، فلما طلعت الشمس ورأى أكبر من الكواكب التي رآها ، وأقوى منها ضوئاً ، اعتقد ألوهيتها ، فلما أفلت وغابت تبرا من الشرك ، واعتقد أن المعبود بحق هو الله سبحانه وتعالى .

ولما كان فهم الآية على هذا الوجه يصادم ما أجمع عليه أهل الشرائع والمثل ، من استحالة الشرك على الأنبياء قبل البعثة ، وبعدها ، عمداً وسهواً ، وجب صرف الآية عن ذلك الظاهر والمعدول إلى طريق آخر يسلمه العقل ، لذلك نقول إن من طرق إلزام المخالف لك وإبطال قوله أن تتظاهر له بأنك تسلم ما يقوله ، (وفي الواقع أنت لا تعتقد ولا تسلم له ما يدعيه (٢)) ، ثم تبين له ما يترتب على قوله من المفاسد ، أو ما يمتنع من تسليمه ، وربما كان ذلك الطريق من أقرب الطرق إلى إقناع شخصك وإلزامه بالحجة .

(١) سورة الأنعام الآيات ٧٦ وما بعدها ، وراجع في هذا الموضوع شرح المواقف ج ٨ ص ١٧٠ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٤ ففيهما الإجابة عن هذا المعنى .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٧١ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٤ .

هذا الطريق هو الذي سلكه سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه ، رجاء إيمانهم فكانه قال لهم سلمت لكم جدلاً أن الكوكب أو القمر أو الشمس إله ، ولكن قضى العقل بأن الإله ليس من جنس الحوادث ، فلا يتغير ، ولا يتصف بالأعراض ، فلا يوصف بالانتقال من مكان إلى مكان ، ولا بالظهور ثم الخفاء ، وبالعكس ، وهذه الكواكب قد اتصفت بذلك فلا تصلح أن تكون آلهة .

وفهم الآية على هذا الوجه لا تكون دالة على صدور الشرك من إبراهيم ، بل تدل على أنه ينهى قومه ، ويطلبهم بالتوحيد ، وقصر العبودية على الله سبحانه وتعالى وحده .

وقال الله تعالى في سورة الأنبياء ﴿ وما لنا لا نكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين . فجعلهم جداً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ﴾ .

حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ، وحاصله أنه أقسم بالله ليجتهدن في كسر هذه الأصنام بعد الانتهاء من عبادتهم لها ، وخروجهم إلى عيدهم ، فلما خرجوا إلى عيدهم توجه إبراهيم إلى الأصنام ، ومعه فأس ، فأخذ في تكسير جميع الأصنام فجعلها قطعاً ، ما عدا الصنم الكبير ، فإنه تركه ولم يتعرض له ليتبين لهم عند الحاجة التي وقعت بينهم وبينه لمعرفة كاسر الأصنام ، أن الأصنام لا تضر ولا تنفع ، ولو كانت تضر أو تنفع لأمكن لذلك الصنم الكبير أن يدفع الضرر عن غيره .

فهذا المستفاد صريح في أن الله أخبر بأن الذي كسر الأصنام هو إبراهيم عليه السلام .

ثم قال تعالى حكاية لما دار بين قوم إبراهيم وبينه ﴿ قالوا آئت لعلك هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألهم إن كانوا يعقلون ﴾ .
ظاهر هذه الآية أن قوم إبراهيم لما استفهموا منه عن القائل لكسر الأصنام

أجابه بأن الذي كسر الأصنام هو الصنم الكبير ، وبناء على ذلك الظاهر يكون أخبار إبراهيم بأن الفاعل هو الصنم الكبير غير مطابق للواقع ، لأن الله تعالى قد أخبر بأن الذي جعل الأصنام قطعاً هو إبراهيم عليه السلام ، فيكون كاذباً في ذلك الأخبار ، والعقل أحال الكذب على الأنبياء .

ويجاب عن ذلك بأن أخبار إبراهيم ليس بكذب ، لأنه لم يقصد له الفعل الصادر عنه إلى الصنم ، وإنما قصد إثباته لنفسه مع الصنم بأن الصنم لا يضر ولا ينفع ، وهذا له نظير في المخاطبات العادية ، مثلاً إذا كتب شخص كتاباً بخط جميل وكان مشهوراً بأنه يجيد الكتابة ، فقال له رجل أمي أو كاتب إلا أن خطه ليس بحسن أنت كتبت هذا فأجابه بقوله بل كتبه أنت ، فإن فرض الجيب إثبات أنه كتب مع الاستهزاء بالسائل . وهذا نشأ من أن كتابة الكتاب أمرها دائر بين الجهد للخط والعاجز ، وحيث كان العاجز لا يصلح أن يكون مصدراً لها ، فيعين أن يكون الكاتب هو الجهد للخط ، كذلك أمر كسر الأصنام دائر بين إبراهيم وذلك الصنم الكبير ، ولا ثالث ، لأن كل القوم ما عدا إبراهيم يعبدون الأصنام ويعظمونها فلا يضر منهم تعد عليها ، فيكون غرض إبراهيم من قوله ﴿ بل فعله كبيرهم ﴾ الاستهزاء بذلك للصنم الكبير ، وإثبات أنه هو الذي كسرها ، لأنه هو الذي يقدر على ذلك ، ولذلك كان وقت نطقه بهذا الجواب قد خلق الناس في عنقه لتكون غريزة على ما يريد ، ويمكن أن يقال أنه كذب وقعهده إبراهيم ليتوصل به إلى إقناع القوم بأن الأصنام لا تنفع ولا تنفع ، ولا يضر ارتكاب الكذب في هذه الحالة ، لأنه ليس متعلقاً بالرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وترتب عليه مصلحة وهي إلزام هؤلاء القوم بالحقيقة ، فلا مانع من أن يرمي إبراهيم عليه السلام ل مباشرته .

وقال الله تبارك وتعالى حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ﴿ فنظر نظرة في النجوم . فقال إني سقيم . فقولوا عنه مدبرين ﴾ (١) .

روى أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يعظمون الكواكب ، ويحقدون أنها مصدر الخير والشر ، ويتخلدون لكل كوكب منها هيكلاً ، ويجعلون فيها أصناماً تناسب تلك الكوكب يزعمهم ، ويجعلون عبادتها وتعظيمها ذريعة إلى عبادة تلك الكواكب ، فجاء يوم عيد لهم وكانوا يخرجون فيه ، فأرسل ملكهم إلى إبراهيم عليه السلام يقول له : إن غداً عيدنا فاحضر معنا .

فراى أن الفرصة قد حانت لحصول ما عسى أن يكون سبباً لتوحيدهم ، فأراد أن يعتذر عن الحضور على وجه لا ينكرونه عليه ، فنظر نظرة في النجوم أى تأمل نوعاً من التأمل كتأمل وتفكر الصديقين والصالحين في خلق السموات والأرض ولكنه أوهمه أنه يتأمل في أحواله التى تدل بزعمهم على حصول الحوادث فقال له إني سقيم ، أى مصاب بسقم وهو صادق في ذلك ، لأن كل إنسان لابد أن يصاب باعتلال المزاج أول سرعان الموت ، فلم يرتكب كذباً في ذلك الأخبار ، ولكن القوم ظنوا أنه مصاب بالطاعون ، لأنه كان منتشرأ بينهم فتولوا عنه هاربين ، بخافة العدوى ، وقيل إن إبراهيم عليه السلام كانت تعرض له حمى في أوقات معينة ، فنظر في النجوم ليعرف هل ساعة تحرك الحمى عليه قد حانت ، فراى أن الساعة قد حانت ، فأخبر بأنه سقيم ، وكان قد حل به السقم فكان صادقاً في قوله ، فيكون النظر في النجوم للاستدلال بها على حلول الوقت ، وهذا لا شيء فيه ، وعلى هذا البيان لا يكون في الآية ما يشير إلى أن إبراهيم حصل منه كذب .

ما ورد في حق موسى عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكره موسى فقتل عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين . قال رب إلى ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم ﴾^(١) تفيد هذه الآيات على طريق الإجمال أن موسى عليه السلام دخل المدينة وهي (منف) ، كما نقل عن ابن عباس في وقت لم يكن دخوله متوقفاً فيه ، فوجد فيها رجلين يتحاران ، أحدهما من الطائفة التي شايته في الدين ، وهي بنو إسرائيل ، والآخر من مخالفيه في الدين ، وهم القبط ، فطلب من كان من شيعته من موسى أن ينصره على عدوه ، فضرب موسى القبطي بكفه المضرومة أصابعها فقتل الرجل ، فقال موسى هذا من عمل الشيطان وتزيينه ، إنه عدو يسعى في إضلال غيره ، بين العداوة وظاهرهما ، ثم قال بعد ذلك إلى ظلمت نفسي بذلك العمل الذي ترتب عليه القتل فاغفر لي ذنبي فغفر الله له ، هذا هو ما تفيد الآية إجمالاً ، فتعبر موسى بأنه ظلم نفسه ، وطلبه المغفرة من الله ، يدل على أنه ارتكب ذنباً ، وهذا بظاهره ينال ثبوت العصمة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولكن صريح الآية يفيد أن الذي حصل من موسى هو الوكر ، وهو الضرب بالكف مجموعة الأصابع ، وهو من الصغار والقتل ترتب على هذا الوكر ولم يكن مقصوداً ، بل كان من قبيل الخطأ وارتكاب الصغار التي لا تشتر بالخسة لا يخل بالعصمة ، وكان أيضاً قبل البعثة بدليل قوله ﴿ ففررت منكم لما خفتكم فوهد لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين ﴾^(٢) وإنما ندم موسى بعد أن وقع منه الوكر ، وقال ﴿ إلى ظلمت

(١) سورة القصص الآيات ٦٥ ، ٦٦

(٢) سورة الشعراء الآية ١٠٧

لنفسى ﴿ لأنه ظهر له أن دفع الظلم قد يكون بغير الوكر ، فلم يمتنع الوكر طريقاً لدفع ظلم ذلك المعتدى .

وعلى هذا البيان لا يكون في الآية ما يؤخذ منه أن موسى ارتكب ما يخل بالعصمة .

ما ورد في حق يوسف عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى حاكياً لما وقع من يوسف ومن امرأة العزيز ﴿ ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه ﴾^(١) قبل بيان معنى الآية يجب معرفة ما يجري في النفس ، وما يدخل منه تحت التكليف وما لا يدخل .

الذي يجري في النفس خمس مراتب (١) الهاجس وهو ما يلقي في النفس ولا يجوز فيها . (٢) الخاطر وهو ما يلقي في النفس ويجوز فيها . (٣) حديث النفس وهو تردد النفس بين فعل الخاطر وتركه . (٤) الهم وهو توجه النفس نحو الفعل والميل إليه . (٥) العزم والتصميم على الفعل .

جميع هذه المراتب لا يتناولها التكليف ، ولا مؤاخذه فيها إلا المرتبة الأخيرة ، وهو العزم والتصميم ، فالهم حيث لا مؤاخذه فيه ، ولا بعد من اللذات أصلاً إن كان نحو معصية قال ﷺ (ومن هم بسيرة ولم يعملها لم تكتب عليه) .

وحيث فالآية تفيد أن يوسف توجهت نفسه نحو مخالطتها ومالت نحوها بمقتضى الطبيعة البشرية كميل الصائم في اليوم الحار إلى الماء البارد ، ولكن منعه من الجزى وراء ما اقتضته الطبيعة البشرية من الانتقال من الهم إلى العزم أنه رأى برهان ربه ، وحيثه الباهرة الدالة على نهاية قبح الفتك بالأعراض وسوء

(١) سورة يوسف - الآية ٢٤

سبله ، ولذلك يقول الله تعالى ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ﴾ السوء هو خيانة العزيز أمير مصر ، والفحشاء هي الزنا ، ﴿ إنه من عبادة المخلصين ﴾ الذين أخلصهم الله تعالى واختارهم لطاعته .

وأظن أن بيان الآية على هذا الوجه لا تنبو عنه التراكيب ، ولا المفردات ولا تعسف فيه ، ويقطع ألسنة الطاعنين خصوصاً وأن هذه الحادثة كانت ^(١) قبل البعثة والآية لم تشمل على اعتراف يذنب ولا تجاوز عنه .

فاحفظ بهذا البيان ولا تلتفت لما سطره بعض القصاصين في هذه الحادثة فهو من الإسرائيليات ، ولم ينقل من طريق يعتمد عليه .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ قالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأمسها يوسف لي نفسه ولم يبدلها لهم قال أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون ﴾ ظاهر الآية يفيد أن إخوة يوسف نسبوا إليه السرقة ، ولم ينفها عن نفسه ، ومعلوم أنها من الكبائر المشعة بخسة ، وهذا النوع أجمع علماء التوحيد على عصمة الأنبياء منه ، عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، ولكن ذلك الذي نسبته إخوة يوسف إليه يحتمل أن يكونوا كاذبين فيه ، وفي الواقع لم يسرق ، ويشير إلى ذلك قوله ﴿ أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون ﴾ ، وصدور الكاذب منهم جائز علة ، لأن التحقيق أنهم ليسوا أنبياء .

ويحتمل أن يكون قد حدث أمر سموه سرقة ، وفي الواقع ليس بسرقة ، فقد أخرج ابن إسحاق ، وابن جرير ، وابن أبي حاتم ، عن مجاهد قال كان أول ما دخل على يوسف عليه السلام في البلاء فيما بلغني أن عمته كانت تحضنه ، وكانت أكبر ولد إسحاق عليه السلام وكانت إليها منطقة أبيها ، وكانوا يتوارثونها

(١) راجع لـ ذلك شرح المقاصد للسيد جـ ٢ ص ٤٤ وكتب تفسير القرآن الكريم مثل تفسير الأكرسي وحاشية الجمل على الجلالين .
(٢) سورة يوسف الآية ٧٧ .

بالكبر ، فكانت لا تحب أحداً كحبها ليوسف ، حتى إذا ترعرع وقعت نفسي يعقوب إليه ، فقال يا أختاه سلمى إلى يوسف قواله ما أقدر أن يغيب عني ساعة ، فقالت والله ما أنا بتاركه ، فدعه عندي أياماً أنظر إليه ، لعل ذلك يسليني ، فلما خرج يعقوب عليه السلام من عندها عمدت إلى تلك المنطقة فحزمتها على يوسف عليه السلام من تحت ثيابه ، ثم قالت قدبت منطقة أبي إسحاق ، فانظروا من أخذها ، فالتفت ثم قالت اكشفوا أهل البيت ، فكشفوهم ، فوجدوها مع يوسف عليه السلام ، فقالت والله أنه لسلم لي أصنع فيه ما شئت ، فأتاها يعقوب فأخبرته الخبر ، فقال لها أنت وذاك ، إن كان فعله فامسكه فيما قدر عليه حتى ماتت إذ فهذا المروي صريح في أن يوسف لم يسرق ، وسماء إخوته سارقاً باعتبار ما اشتهر بين الناس ، فإن صحت هذه الرواية فيها ، وإلا فهم كاذبون في نسبة السرقة إليه ، فالآية حينئذ لم تدل على أن يوسف قد ارتكب ذنب السرقة .

ما ورد في سيدنا داود عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب . إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغبي بعضنا على بعض فاحكمم بيننا بالحق ولا تشطط واغتنا إلى سواء الصراط . إن هذا أخى له نسبح وتسبحون نعبدة ولي لصحة واحدة فقال أكذبني وعزني في الخطاب ؟ قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن تسورا من الغولاء ليعبى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما أثبتاه فاستغفر ربه ووجدناه مغفراً لذنوبه ومنه يغفر الذنوب . فأنزلناه له ذلك وإن له عندنا لزلفى وسبابة . مآب ﴾ ^(١)

(١) سورة ص الآيات ٢١ وما بعدها

هذه الآيات بحملتها تشير إلى قصة وحادثة تتعلق بسيدنا داوود عليه السلام وآخرين رتب عليها أن داود طلب المغفرة من الله تعالى فغفر الله له ما صدر منه .

وقد نقل الكاتبون على هذه الآيات روايات كثيرة في تعيين هذه القصة ، فضلاً عن ذلك فهذه الروايات تؤدي إلى نسبة أمر لسيدنا داوود قام الدليل العقلي على عصمته منه ، كما أنها تؤدي إلى التجوز في لفه ^(١) النجعة ، بدون مقتضى ، فالواجب غض الطرف عن هذه الروايات حيث كانت تؤدي إلى ما ذكر ، والمصير إلى ما يعطيه ظاهر الآية ويتفق مع ما قصه به العقل .

روى أن داوود عليه السلام وزع أعماله على الأيام ونخص كل يوم بعمل فجعل يوماً للعبادة لا يشتغل بغيرها ، ويوماً للقضاء وفصل الخصومات ، ويوماً للاشتغال بشؤون نفسه ، ويوماً لوعظ بني إسرائيل وتخويفهم من الضر وترغيبهم في النافع .

ففي يوم العبادة بينما كان في محرابه مشغلاً بعبادة ربه منفرداً وحده دخل عليه قوم من الإنس متخاصمون مع بعضهم بغير استئذان ، ولم يكن دخولهم من الباب المعتاد ، بل تسلقوا سور محراب المسجد ونزلوا إليه ، والذي دعاهم إلى هذا التسلق أنهم أرادوا الدخول من الباب المعتاد فمنعهم الحرس للوجود على الباب .

لما رأى داوود منهم ذلك فرع وظن أن مجيهم على ذلك الوجه الذي لم يؤلف وفي غير يوم القضاء يكون الحامل عليه في الغالب هو التعدي عليه ، فقالوا لا تخف نحن فوجان ، جار بعضنا على بعض ، فاحكم بيننا بالحق ولا

(١) راجع في هذه الآيات تفسير المزمعي ، وحاشية الجمل على الجلالين وكتاب شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٤ .

ولا تتجاوزوه ، واهدنا إلى وسط طريق الحق بزجر الباغي عما سلكه من طريق
الجور ، وإرشاده إلى منهاج العدل ، ثم تصدى لشرح الحادثة التي جاعوا لأجلها
اثنان ، نقل أحدهما يشير إلى الثاني ﴿ **إِنْ هَذَا أَخِي** ﴾ في الصداقة أو النسب
أو الدين ﴿ **لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْمَةً** ﴾ هي الأنثى من الغنم ﴿ **وَلِي نَعْمَةٌ**
واحدة فقال ﴾ صاحب العدد الكثير لملك النعجة الواحدة ﴿ **أَكْفَلْنِيهَا** ﴾ تحول
لي عنها ، ﴿ **وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ** ﴾ جاء بجميع لم أتمكن من ردها ، فقال داود
للآخر ما تقول فأقر بما قاله المدعى ووافقه ، ولم يحل في القرآن اعتراف المدعى
عليه لأنه معلوم من الشرائع كلها أنه لا يحكم الحاكم إلا بعد إجابة المدعى .
بعد أن سمع داود كلام الخصمين قال للمدعى لقد ظلمك وتعدى عليك
بطلبه ضم نعبتك إلى نعاجه ، هذا هو ما يعطيه ظالم الآية ، ولا مقتضى
للعول عنه ، والذنب الذي طلب داود من الله أن يغفره له هو ظنه في بادئ
الأمر أن القوم دخلوا عليه ليقتلوه ، حيث دخلوا في غير يوم القضاء وبدون
استئذان ، وتسلقوا سور الهراب ، فلما اتضح له أنهم جاعوا للتحاكم وبرز منهم
اثنان لشرح قضيتهم رجع عما كان يظنه أولاً من أنهم يريدون قتله ، ورأى أنه
ما كان ينبغي أن يتعجل بذلك الظن ، فاستغفر منه من ذلك الظن الذي
تعجل به ، فغفر له ذلك الظن ، ومثل ذلك الظن أن يعد ذنباً في جانب
سيدنا داود لعلو منزلته وقربه من الله ، فهو من الصغائر التي لا تغل بمصمة
الأنبياء ، هذا هو الذي ينبغي أن يفهم من الآية فلا تلتفت لغیره .

ما ورد في حق سيدنا سليمان عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ **وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَالَمِينَ** ﴾ إذ عرض
عليه بالعشي الصافات الجياد . فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي
حتى توارت بالحجاب . ردها على فطلق مسجها بالسوق والأعناق ^(١) .

(١) سورة ص الآيات ٣٠ وما بعدها .

معنى هذه الآيات على طريق الإجمال أن الله تعالى تفضل على داود فرزه سليمان المصف بأنه كثير الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، والشاهد على أنه كثير الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، أنه كان يقتنى صنفاً من الخيل الجياد ، فاستعرضها من زوال الشمس إلى آخر النهار ليصلح من شأنها ما يحتاج إلى إصلاح ، حتى تكون معدة للانتفاع بها في طاعة الله سبحانه وتعالى ، فترتب على ذلك أنه فاتته صلاة العصر ، فقدم على ذلك ، وقال ﴿ إلى أحببت حب الحمر عن ذكرى ﴾ أى أثرت حب الحمر منياً له عن ذكرى ، والمراد من الحمر الذى أثره على ذكرى وهو الصلاة الاشتغال بإعداد الخيل للجهاد (١).

فالذى وقع منه أنه نسي عبادة لشغله بعبادة أخرى ، وهذا لا يقدح في المعصية ولم يرد رضاه بذلك طلب إرجاع الخيل إليه ، ولما ردت إليه أخذ يقطع سوقها ، وأعناقها بالسيف قرباناً لله تعالى ، وكان التقرب بالخيل مشروعاً في دينه ، وقطع سوقها لينأى ذمها .

وقال تبارك وتعالى ﴿ ولقد آتينا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب . قال رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب ﴾ (٢).

ورد عن النبي ﷺ في كتاب البخارى تفسير هذه الآية وهذا مضمون ما ورد :

قال سليمان لأطوفن اليوم على أربعين امرأة من نساء تآنى كل واحدة بمارس يجاهد في سبيل الله ولم يثن إن شاء الله ، فخطاف عليهن مقام محرم ، إلا امرأة واحدة وجاءت بولد غير كامل الخلقة ، فأخذته القابلة ووضعت له كرسى

(١) راجع شرح التفسير للسيد ج ٢ ص ١٤٥ .

(٢) سورة ص الآيات ٣٤ وما بعدها ، وراجع في معنى هذه الآيات شرح المقاصد الجيدة ج ٢ ص ١٤٥ وبعض كتب التفسير مثل تفسير الأبرص .

سليمان ، وقال تيننا ﷺ فوالذى تقدر محمد بيده لو قال إن شاء الله لجامدوا فرساناً ، فالذى حصل من سليمان هو تركه للمشيقة ، وهذا فيه ارتكاب خلاف الأولى ، فعده سليمان ذنباً ، واستغفر منه ، وهذا لا يقتضي في المعصية ، وهذا أظهر ما قيل في قصة سليمان فلا تلتفت لغيره مما سطر في بيان معنى الآية .

ما ورد في حق يونس عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ وإذا النون إذ ذهب مغاضياً فظن أن لن نقدر عليه فإدى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانه إلى كت من الظالمين . فاستجبنا له ونجينا من الغم وكذلك تنجى المؤمنين ﴾ (١) قد اشتمل هذا التركيب على جمل ظاهر ما يحتمل ما يجب تنزيه الأنبياء عنه ، أولاً قوله ﴿ ذهب مغاضياً ﴾ لانياً قوله ﴿ فظن أن لن نقدر عليه ﴾ ثالثاً قوله ﴿ إلى كت من الظالمين ﴾ ورعاً تمسك الطاعنون بذلك الظاهر ، ولكن حيث علمنا ما وجب للأنبياء بالدليل العقل وجب حمل الآية على ما لا يتناق مع ما مضى به العقل .

وهذا بيان معنى الآية على وجه صحيح لا تنبر عنه :

أذكر يا محمد صاحب ليوت وهو يونس بن متى عليه السلام ، إذ ترك قومه غاضباً عليهم لبأسهم من إجاباتهم دعوته ، لما رأى منهم الإصرار على معتقدهم مع طول دعوته ، وتبل إن غضبه على الملئ لا على القوم ، فقد أوى عن ابن عباس أنه قال كان يونس وقومه يسكنون فلسطين ، فغزاهم ملك رسمى منهم تسعة أسباط وقد ما ، فأوحى الله إلى أشعيا النبي عليه الصلاة

(١) سورة الأنبياء الآيات ٨٧ وما بعدها .

والسلام أن اذهب إلى حزقيال الملك وقل له بوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك ، فقال أوجه يونس بن متى فإنه قوى أمين ، فدعاه الملك وأمره أن يخرج ، فقال له يونس هل أمرك الله بإخراجه قال لا ، قال هل سماني لك ، قال لا ، قال يونس فهنا أنبياء غيري ، فألحوا عليه فخرج معاضباً ، فأتى بحر الروم فوجد قوماً هبوا سفينة فركب معهم ، فلما وصلوا اللجة (أى معظم الماء) تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الغرق ، فقال الملاحون مقنا رجل عاصي أو عبداً آت ، ومن رحمتنا (١) أنا إذا ابتلينا بذلك أن نقترع فمن وقعت عليه القرعة ألقيناه في البحر ، ولأن يفرق أحداً خيراً من أن تغرق السفينة ، فاقترعوا ثلاث مرات ف وقعت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام ، فقال أنا الرجل العاصي والعبد الآت ، فألقى نفسه في البحر فجاء حوت فابتلعه ، فأوحى الله تعالى إلى الحوت (لا تؤذ منه شعرة فإن جعلت بطنك مسجناً له ، ولم أجعله طغماً لك ، ثم لما نجاه الله تعالى من بطن الحوت ثبذه بالعراء أى الفضاء الذى لا ستر له ، فأبى عليه شجرة من القرع يستظل بها ويأكل من ثمرها ، حتى اشتد ، فلما رست الشجرة حزن عليها يونس فقال له أنحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون ، حيث لم تذهب إليهم ، ولم تطلب راحتهم ، فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يخرج إليهم إلخ . القصة .

وسواء كان خروج يونس لغضبه من قومه ، أو من الملك ، فالخروج هجرة من غير أمر وإذن من الله سبحانه وتعالى ، والذي سهل له الخروج وثره لقومه أو للملك هو ظنه أن الله تعالى لا يضيق عليه في اختياره الخروج ، وهذا بيان لما يجري مجرى القدر ليونس ، حيث إنه لم يخرج من بدا المصيبة بل لظنه أن الخروج مباح . وعلى هذا البيان يكون معنى ﴿ فقدبر ﴾ الآية تضيق ، ومن

(١) أى من صفتنا وأحوالنا .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٧٦ ، شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٥٤ .

فيه قوله تعالى ﴿ الله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾ وقيل معناه ظن أن لن نقضى عليه بشيء ، مجازاة له على تلك الهجرة ، فكان ما كان من المسامحة والتسامح ، ﴿ فنادى في الظلمات ﴾ أى في الظلمة الشديدة المتكاثفة في بطن الحوت فهي كظلمات لشدته ﴿ لا إله إلا أنت سبحانك ﴾ أنزسك تنزيهاً لا نقاباً بك ﴿ إلى كنت من الظالمين ﴾ لأنفسهم ، حيث تركت الأفضل ، وهو انتظار الأمر بالمهاجرة إلى غير الأفضل ، وهو الخروج بدون أمر ، ودرجات الأنبياء الرفيعة تدعوهم إلى أن يعبروا عن ذلك الأمر الذى هو خلاف لأولى بأنه ظلم . وعلى هذا البيان فليس في الآية ما ينال عصمة الأنبياء .

الآيات التى وردت في حق سيدنا محمد ﷺ

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾ (١) .

ظاهر هذه الآية ربما يشعر بأن النبى ﷺ ارتكب خطأ كان مستوجب عذاباً عظيماً ، ولكن إذا وقفت على المعنى الصحيح للآية جرت بأن الله عليه السلام لم يذنب ، وإليك بيان سبب نزول الآية ليتضح لك المعنى تمام الإيضاح .

لما انتهى النبى ﷺ من غزوة بدر ، ورجع إلى المدينة كانت معه عدد من

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧ وما بعدها ، وراجع في بيان معنى هذه الآية شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٢ . ونحو كسب المناسبات لتبليغ إلى المسمى الصحيح .

أسرى الحرب ، فاستشار أصحابه فيما يفعله بهؤلاء الأسرى فقال أبو بكر رضي الله عنه يا رسول الله : هؤلاء أهلك وقومك قد أعطاك الله الشكر والنصر عليهم ، أرى أن تستبقهم وتأخذ الفداء منهم ، فيكون ما أخذته منهم قوة لنا على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم بك فيكونوا لك عضداً ، وقال عمر بن الخطاب : يا رسول الله قد كذبوك وقتلوك ، وأخرجوك من بلدك ، فأرى أن تمكثي من فلان لقريب له فأضرب عنقه ، وتمكن حمزة من أخيه العباس ، وعليا من أخيه عقيل ، وهكذا حتى يعلم أنه ليس في قلوبنا مودة للمشركين ما أرى أن تكون لك أسرى ، فأضرب أعناقهم ، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم ، فقال علو الصلاة والسلام :

إن الله ليلين قلوب أقوام حتى تكون ألين من اللين ، وإن الله ليشدد قلوب أقوام حتى تكون أشد من الحجارة وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال ﴿ فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم ﴾ ومثل عيسى حين قال ﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تفرحهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ ومثلك : يا عمر مثل نوح قال ﴿ رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا ﴾ ومثل موسى قال ﴿ ربنا اطمس على أممنا واهدد على قلوبنا فلا نؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴾ (١) ، وهذا مدح من النبي لأصحابه فقد جعل رأى أبي بكر في هؤلاء الأسرى شبيهاً برأى إبراهيم وعيسى في قوميهما ، وجعل رأى عمر في هؤلاء الأسرى شبيهاً برأى نوح في قومه وموسى في قومه ، سبى الحامل لكل على اختيار رأيه إلا إعرار الدين .

بعد ذلك قال النبي لأصحابه ما معناه أنتم اليوم في حاجة إلى المال ، واختار الفداء على القتل ، فترلت الآية عتاباً للنبي ، ومعناها لا ينبغي لنبي أن يستبقي الأسرى بدون قتل في مقابلة فداء يأخذه ، إلا بعد أن يذل الكفر ويقتل حزبه .

(١) سورة يونس الآية ٨٨ .

هز الإسلام وتشر ، ويكون المسلمون في أمن تام على عقيدتهم ومالهم وأرواحهم ، أنتم أخذتم متاع الدنيا والله يريد لكم ثواب الآخرة ﴿ والله عزيز ﴾ يعمل الغلبة لأوليائه على أعدائه ﴿ حكيم ﴾ يعلم ما يليق بكل حال ويخصه بها ، ﴿ لولا كتاب من الله سبق ﴾ لولا حكم سابق من الله في اللوح المحفوظ ، وهو أن المجتهد لا يعاقب على اجتهدائه وإن أخطأ ، ﴿ لمسكم فيما أخذتم ﴾ لأصابعكم لأجل الذي أخذتموه من الفدية ﴿ عذاب عظيم ﴾ وقد قال كثير من علماء الأصول أن النبي يجتهد ويجوز عليه الخطأ كما يجوز على كل مجتهد من أمته ، غير أنه إذا اجتهد وأخطأ في اجتهدائه ينزل عليه الوحي بين له أن هذا الحكم الذي وصل إليه باجتهاده يقتصر على هذه الحادثة ، أما في المستقبل فالحكم غير ذلك .

فآية حيث لا عتاب للنبي ﷺ على مبادرته إلى الاجتهاد فكان ينبغي أن ينتظر الوحي ، ومن قيل هذه الآية قوله تعالى ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ﴾ (٢) .

فإنها سبقت عتاباً للنبي على ترك الأولى ، وهو تأخير الإذن بالتخلف لطلابه ، فإنه لو أخر الإذن لهم بالتخلف لظهر كذبهم ، واقتضحوا على رؤوس الأشهاد ، وكان إذن النبي لهم بالتخلف بناء على اجتهاد منه ، وكان الأولى له انتظار الوحي .

قال تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك من نبي إلا إذا غشي القبي الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله حكيم عليم ﴾ (٣) .

(١) سورة التوبة الآية ٤٣ ، وراجع شرح المقاصد للسيد - ص ١٥٤ الصفحة السابقة .
(٢) سورة الحج الآية ٥٢ ، وراجع في الإجابة عن هذه الآية غامد للسيد - ص ١٤٦ وتفسير ابن كثير لهذه الآية .

ذكر بعض المفسرين في سبب نزول هذه الآية أنه لما نزلت سورة (والنجم) اشتغل النبي بقراءتها على الصحابة ، فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ﴾ (١) أجرى الشيطان على لسانه (تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتهم (٢) لترجى) ، فلما سمعت قريش بذلك فرحت فرحاً شديداً وقالت إن محمداً قد مدح آلهتهم .

بعد هذا نزل جهيل على النبي وقال له . قد تلوت على الناس ما لم أتك عليك ، فحزن النبي حزناً شديداً ، فأنزل الله لتسليته قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ... الآية ﴾ .

وقد ارتضى هذا بعض الكاتبيين وضار يرتكب التأويل في بيان معاني الألفاظ ، حتى خرج عن الطريق الجادة .

والذى عليه المحققون أن هذه العصمة من وضع الزنادقة ولا أصل لها ، فإن النبي ﷺ معصوم فيما يتعلق بالتبليغ عن الزيادة والنقص ، والتغيير والتبديل . عمداً أو سهواً ، قال تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ ومن غام العصمة أن لا يتسلط عليه الشيطان في التبليغ ، وإلا لأدى إلى تطرق الشك واحتياال الكذب والغلط في كل ما يبلته .

ومعنى الآية على الوجه الصحيح :

وما أرسلنا رسولا قبلك بشرع جديد ، كإبراهيم وموسى ، وعيسى ، أو نبياً مجدداً لشرع جاء به رسول قبله ، كأنبيا بني إسرائيل ، إلا إذا تمنى حايته قومه ألقى الشيطان في قلوب هؤلاء القوم الوسوس ، التي تنفروهم من قومه .

(١) هكذا في المطبوعة والصواب فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ﴾ وما أشبهه الأخرى ﴿ ... الخ .

(٢) هكذا شفاعتهم في المطبوعة ، والروايات : وإن شفاعتهم لترجى ، أو وإن شفاعتها لترجى . راجع شرح المقامد للسعدية ٢ ص ١٤٦ .

ما يثمنه ويطلبه منهم ، وهو الإيمان ، ولكن إذا أراد الله هدايتهم أزال تلك الوسوس التي ألقاها الشيطان في صدورهم ، ووفقهم لإدراك الحقيقة ، وإجابة النبي فيما طلب ، فالتسخيح نحو الوسوس وإزالتها ، وإحكام الآيات التوفيق للصواب ، فالآية نزلت تسلياً للنبي ، لبيان أن كل مصلح لأبد وأن هلاك في طريقه عقبات ، تكون حاجزاً بينه وبين مطلوبه ، لكن إذا لاحظت عناية اللطيف الخبير ذلك له تلك العقبات ، حيث كان رائده المصلحة .

ويشرح الآية على هذا الوجه الذى لا تعسف فيه ، تندفع تلك الشبهات التي تغل بالعصمة ، فيجب التعويل عليه ، وطرح ما عداه ، وإن قاله فلان وتصدى لما يئده فلان .

قال تعالى ﴿ وإذا تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً ﴾ (١) .

ذكر بعض الكاتبيين في تفسير هذه الآية ما حاصله : تبني رسول الله زيد ابن حارثة وكان متزوجاً زينب بنت جحش ، فتوجه رسول الله يوماً إلى بيت زيد فأم يحده ووجد زوجه زينب ، فلما نظر إليها قال سبحان الله سبحان خالق النور ، تبارك الله أحسن الخالقين ، ثم خرج فلما جاء زيد أخبرته زوجه بهذا الذي حصل ، فقال لها لعلك وقعت في قلب رسول الله ، فهل لك أن أطلقك حتى يتزوج بك ، فقالت أخشى أن تطلقني ولا يتزوج بي ، فجاء زوجها إلى رسول الله وقال له أتريد أن أطلق زينب ، فقال له أمسك عليك زوجك واتق الله ، قال هذا بحسب الظاهر ، وفي الواقع كان يريد الطلاق والتزوج بها .

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٧ .

هذا الذي ذكر في معنى الآية تضمن أموراً : أولاً أن النبي قد أثرت عليه الشهوة فتضع لها وتغنى أن يطلق زيد زوجته .

ثانياً أنه أظهر خلاف ما أضمره فإنه كان يود طلاق زوجها لها ، ومع ذلك يقول له أمسك عليك زوجك .

ثالثاً أنه ارتكب الحسد حيث تمنى زوال نعمة غيره ، وهي قطع الصلة التي بين زيد وزوجه .

هذه الأمور التي تضمنتها هذه القصة المحكية تقدم في العصمة ، بل تغل بالمروية والشرف ، فإن فيها التعريض بامرأة زيد ، وإظهار الميل إليها من طريق خفي في غيبة زوجها ، كما ينهى عنه قوله سبحانه خالق النور تبارك الله أحسن الخالقين فإنه يؤول إلى التعجب من قرط جمالها ، وفيها حسد زيد على تلك الزوجة وتغنى زوال تلك النعمة عنه .

وفيها الخضوع لسلطان الشهوة ، هذا الذي لا يوجد إلا في البهائم وما كان على شاكلتها .

وفيها وصفه بالنفاق حيث أظهر خلاف ما أبطن .

وحيث كان هذا محلاً بالعصمة وجب رده وطرحه ، وعدم النظر إليه ، واسمع معنى الآية وسبب نزولها على الوجه الصحيح الذي لا يصادم ما قضى به العقل وأبده النقل الصحيح :

بنى رسول الله قد بن حارثة ، وكان النبي معاداً بين العرب ، وتزوج زيد فذهب بنت جحش وكانت دائماً تظهر عليه بشرفها وعلو نسبها ، فكان يشكو للنبي ما يحصل منها .

غضب ذلك لرسول الله لئلا النبي بأن زيدا سيطلق زوجته ، وستكون زوجاً لك ، والحكمة في ذلك أن بين الناس أن الجنى ليس كالشهوة الحقيقية ، فيجوز

للإنسان أن يتزوج مطلقة من قبله ، ولا يجوز له أن يتزوج مطلقة أبه ، بعد هذا الوحي كان يأتي زيد إلى النبي عليه السلام ويقول يا رسول الله إنها لا تزال تظهر وتعال علي ، إلى أن يد أن أطلقها ، فيقول له النبي أمسك عليك زوجك واتق الله في شأنها ، كان يقول هذا مع كون الوحي نزل عليه بأن زيدا سيطلقها ، وأنتك ستزوج بها .

والحامل له على ذلك القول مع كون الوحي نزل عليه بما يحصل ، فهو في حل من الإخبار بالحقيقة ، إنه رأى لو أظهر الوحي الذي نزل عليه من أن زيدا سيطلقها وأنه سيتزوج بها ثقيل عليه من قبل أعدائه أنه تزوج مطلقة من قبله ، فنزلت الآية عتاباً له تقول ﴿ وإذ تقول للذي أنعم الله عليه ﴾ بتوفيقه للإسلام ﴿ وأنصت عليه ﴾ بالنبي ، وتعهده بالتوبة ﴿ أمسك عليك زوجك ﴾ ، ولا تطلقها ﴿ واتق الله ﴾ في أمرها ﴿ وتخلص في نفسك ما الله مبدى ﴾ تنس على الناس أمراً سيظهره الله وهو أن زيدا سيطلقها ، وأنتك ستزوج بها وتخاف من اعتراض الناس عليك ، ويقولون إن محمداً تزوج زوج ابنة ، والحال أن الله تعالى أحق بالخشية والخوف وهذا يحيط العتاب من الله لنبيه .

وكأنه يقول له : كان الأولى بك أن تسكت أو تظهر الأمر للناس ، فإن طلاق زيد لزوجه وتزوجك بها لحكمة عظيمة الشأن ، سيترب عليها تشرية كبر أشارت الآية إليه في قوله تعالى ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً ﴾ حاجة ﴿ زوجها كما لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم ﴾ صيرناها زوجة لك يا محمد لأجل أن لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم بالنبي ﴿ إذا قضوا منهن وطراً ﴾ إذا طلقهن وانقضت عدتهن ، فإن لهم في رسول الله أسوة حسنة (١) .

(١) راجع قول شرح هذه الآية تفسيران كثير ، وتفسير الأكرسي ليشيح لك المعنى . وراجع شرح المقامد للسعد ج ٢ ص ١٤٦ .

هذه الآية على هذا الوجه لا يقدح في العصمة ، لأنه لم يقع من النبي إلا ترك الأول ، بل يتفق مع ما قضى به العقل ، فيجب التصويل عليه وعدم النظر إلى غيره .

وقال الله تعالى ﴿ إنا أنعمنا لك نعماً مينا . ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر وهم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً . وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ (١) قد ذكر لفظ المغفرة في هذه الآية وهو يشعر بارتكاب ذنب ، ولكن إذا سمعت معنى الآية زالت تلك الشبهة .

﴿ إنا أنعمنا لك نعماً مينا ﴾ إنا يسرنا لك قهرك للكفار ، وانتصارك عليهم بمكائدة الحروب ، واقتحام موارد الخطوب ، وتحمل المشاق لمصلحة تترتب على ذلك ، وهي نوالك السعادة الأخروية والسعادة الدنيوية غير عن السعادة الأخروية بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ﴿ فإن المغفرة هي السر ، أو التجاوز عن المؤاخلة ، وهازمها قبول الله للعبد المغفور له ، ورفع درجاته في الآخرة ، فتكون المغفرة مستعملة في لازمها ، وهو السعادة الدائمة والقرينة على ذلك استعماله المعنى الحقيقي ، فإن الدليل قائم على عصمة النبي من ارتكاب الذنب ، وأما السعادة الدنيوية فغير عنها بقوله ﴿ وهم نعمته عليك ﴾ بإعلاء الدين وانتشاره في البلاد ، واستجابة دعائك في طلب فتح مكة وغزو ، ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ ويرشدك إلى الطريق السوي في تبليغ رسالتك إلى قومك ، وإقامة حدود الشرائع ﴿ وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ بقل وجود مثله ونصيب مثاله .

وقال تعالى في سورة (والضحى) ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ قاصر النظر والإدراك إلى ظاهر هذا التركيب ظنوا أن النبي كان حائداً عن الطريق الجادة ، مائلاً عن الحق ، فهداه الله إليه . ومنشأ ذلك النظر عدم الإحاطة

(١) سورة الفتح الآيات الأول منها .

بمدلولات الألفاظ ومعانيها ، التي تستعملها العرب فيها ولو كان عندهم علم بمدلولات الألفاظ ، وعلم بما يجب للأنبياء من الصفات ، التي يجزم العقل بثبوتها لهم لتسهل عليهم الأمر وأدركوا الحقيقة .

ولبيان معنى الآية على الوجه الصحيح نقول : الضلال أنواع ، ضلال الشرك وضلال الهوى ، وضلال الطريق .

قام الدليل العقلي وإجماع أهل الملل على أن (١) الشرك مستحيل على الأنبياء قل البتة وبعبارة ، عمداً وسهواً ، فبطل إرادته ، وحمل الآية عليه . وقام الدليل العقلي على أن صدور الكبائر من الأنبياء مستحيل ، فلا تصح إرادته من الآية وحملها عليه ، فلم يبق إلا النوع الثالث وهو ضلال الطريق فيجب حمل الآية عليه وحيث نقول :

إن النبي ﷺ نشأ بين قومه ، مطبوعاً على التمسك بالكمالات والبعد عن كل ما يشعر بخساسة ، أو نقص في الإدراك أو عدم مروءة .

ومن كان هذا شأنه تنوق نفسه دائماً إلى السعي في المصالح العامة ، والنظر فيما يرفع شأن قومه وعشيرته ، فكانت نفسه تتطلع إلى انتشار الأمن . وحسن الدماء والبعد عن كل ما يشين بالخلق .

هذا النبي المتصف بهذه الأوصاف نظر في الناس ، فرأى منهم التمسك بعبادة الأصنام مع كون العقل السليم ينفر من هذا بمجرد النظر .

ورأى التمسك بدين النصرانية مع كونه دين توحيد ، وقد حاد عن الطريق الجادة ، فخلط دينه بما فيه شائبة الشرك ، كذلك وجد التمسك بدين اليهودية .

(١) في المطبوعة أهل الشرك وهو خطأ مطبعي ، والصواب ما كتبه .

هذه الطوائف الثلاث تباينت في معتقداتها وأخلاقها واستعدادها فالوصول إلى طريق مناسب هذه الطوائف جملة مع ذلك التباين ليس من السهل . لهذا كان النبي يفكر دائماً في سلوك طريق ينقل به هؤلاء الناس من تلك الغفلة إلى ما فيه سعادتهم ، فكان يخلو بفار حراء كي تصفو روحه ، ويتصل بالخالق اتصالاً تاماً ، حتى يرشده إلى الطريق الموصل . ولا زال هكذا إلى أن طلعت عليه خمس النبوة ونزل عليه جبريل وبين له الطريق الذي يسلكه ، قرأت تلك الحيرة ، وحيث يكون معنى قوله تعالى ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ ووجدك متحيراً في الطريق الذي تسلكه لهداية هذه الطوائف ، فهداك إلى الطريق الذي أرشدك إليه جبريل عليه السلام .

وبان الآية على هذا الوجه الذي سمعته ليس فيه شيء يخل بعصمة النبي ﷺ .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ ألم نشرح لك صدرك . ووضعنا عنك وزرك . الذي أنقض ظهرك . ورفعنا لك ذكرك . فإن مع العسر يسراً . إن مع العسر يسراً ﴾ .

ربما يفهم الناظر إلى ظاهر قوله تعالى ﴿ ووضعنا عنك وزرك ﴾ أن المراد من الوزر الذنب ، كما هو بعض إطلاقاته ، فتكون الآية دالة على أن النبي ارتكب ذنباً وعاقبه الله من المؤاخنة به ، وهذا يناقض ما ثبت بالدليل القاطع وهو العصمة لهذا نقول ليس الأمر كما ظن ذلك الناظر إنما الآية سيقت للحكاية ما كان عليه الرسول في مبدأ أمره وما آل إليه أمره فيما بعد .

كان تبحر في مبدأ الأمر شديداً على النبي حين مقابلة الملك ، نظراً لعدم العهد به من قبل ، حتى كان النبي يلعب إلى أهله عقب الوحي ويقول (زملوني زملوني) ، وكان نشر الدعوة في مبدأ الأمر متعسراً ، لعدم عهد قومه بملك الدين الجديد ، واختصاص النبي بالدعاية إليه من بينهم .

ثم تغير الحال بعد ذلك فحصل عند النبي إلف بالملك وتمكن من نشر الدعوة ، فشبه حاله بحال رجل حمل شيئاً ثقيلاً على ظهره ثم وضعه .

لا شك أنه قبل وضع ذلك الشيء عن ظهره يكون متألماً متعباً ، وبعد وضعه عن ظهره يزول الألم والتعب .

كذلك النبي بعد أن كان في مبدأ الأمر يلاقي شذائد في تحمل الوحي ، ونشر الدعوة أبدله الله سبحانه وتعالى راحة بعد عناء ، ويسراً بعد عسر ، ﴿ فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً ﴾ .

وعلى هذا البيان فليس في الآية ما يخل بعصمة النبي ﷺ . هذه هي الآيات التي رقت عليها وأظن أن بيانها على هذا الوجه لا يجعل للطاعين سبيلاً .

النهج الذي اتبعه الرسول في الدعوة

وهداية الأمم التي أرسلوا إليها

علمت فيما سبق في بيان حاجة النوع الإنساني إلى الرسل أنهم من الإنسان بمنزلة الروح من الجسد ، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية ، فلم تحصل رسالة أي نبي إلا وكانت الحاجة إليها ماسة ، والضرورة إليها داعية .

هذه الحاجة هي تطهير الأرواح من دنس الشرك والفساد ، والرق بها إلى أعلى الدرجات ، فالرسالة إذاً من النعم التي تفضل الله بها على ذلك الإنسان ومنزه بها عن باقي الكائنات .

فأول عمل قام به الأنبياء مع أممهم هو إرشاد العقول إلى أن الإله الذي يجب أن يُعبد ، ونهجاً إليه في حاجاتها هو الله سبحانه وتعالى ، المنفرد بالتصرف والإحراع والإبداع ، المتصف بالكمالات ، المنزه عن النقائص ، المخالف

هذه الشؤون المذكورة اشترك جميع الأنبياء في دعوة قومهم إليها ، وإن حصل اختلاف فإنما هو في كيفية العمل ، قال تعالى ﴿ واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا . وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عهد به مرضيا ﴾ (١) . وقال تعالى عن لسان إبراهيم ﴿ رب اجعلني مقيم الصلاة ومن فرضي ربي وتقبل دعاء ﴾ (٢) وقال تعالى عن لسان عيسى ﴿ قال إلى عهد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا . وجعلني مباركا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا . وبرا بوالدي ﴾ (٣) .

المعجزة

الكلام على هذا المبحث ينظم عدة أمور :

الأول : مفهوم المعجزة وشروطها .

الثاني : بيان إمكانها .

الثالث : بيان كيفية دلالتها على صدق الرسل .

الرابع : الفرق بينها وبين الكرامة ، والفرق بينها وبين السحر ، وابتكار غير المؤلف في المادة .

الخامس : بيان أقسامها .

مفهوم المعجزة وشروطها

المعجزة : أمر يدل على تصديق الله تعالى للمدعي في دعواه الرسالة ، ولها شروط سبعة لابد منها في تحقق كون ذلك الأمر معجزة .

الأول : أن يكون ذلك الأمر فعلاً لله تعالى لا لغيره ، بمعنى أنه ليس من متعلقات قدرة العباد ، فيشمل القول بالقرآن ، والفعل كتعب الماء من بين أصابع النبي ﷺ ، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم ، ويخرج بهذا الشرط الكرامة فإنها من متناول قدرة العباد (١) كما يأتي عند الكلام على الفرق بينها وبين المعجزة .

(١) هذا الكلام يخالف المشهور عند علماء الكلام من أن الكرامة أمر خارج للطاعة يظهره الله على يد رجل ظاهر الصلاح ، فالكرامة من فعل الله تعالى ، مثل المعجزة ، والفرق بينهما أن المعجزة تظهر على يد من يدعي النبوة تصديقا لدعواه — أما الكرامة فلا يدعي صاحبها أنه نبي ولا أنه طي ، وإنما تظهر على يده تكريماً له .

(١) سورة مريم الآية ٥٤ وما بعدها .
(٢) سورة إبراهيم الآية ١٠ .
(٣) سورة مريم الآية ٣٠ ، ٣١ .

ولما اشترط كون المعجزة فعلاً لله تعالى ، لأنها إنما أتت برا لتدلل على صدق الرسول في قوله : إني مرسل من الله تعالى إلى العباد فهي مصدقة له في قوله ، والتصديق من الله تعالى لرسوله في دعواه الرسالة ، لا يحصل بما ليس من قبله ^(١) ، فوجب أن تكون فعلاً لله تعالى . فليست مما تتعلق به قدرة العباد بإرادتهم ، بحيث يأتون بها متى شاؤوا ، كسائر أفعالهم الاختيارية ، ولا بما يتلقى بالتصميم ، ولذلك أمر الله تعالى نحاتم رسوله أن يجيب من اقترحوا عليه الآيات بقوله تعالى : ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ ^(٢) فهي من شئونه تعالى يجريه على أيدي الرسل متى شاء ، إما بغير كسب كالفرآن ، وعصا موسى ، وإما مدته لكسب (ما) منهم يأتونه بإذنه ، ليس له من التأثير في خرق المادة إلا الضرورة ، كرمي نبينا ﷺ المشركين بقبضة من الرمل ، أصابت أعينهم مع كبرهم ، وبعدم عنه ، واختلاف أوضاعهم وحالاتهم عند الرمي !! بذلك قاله تعالى ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ ^(٣) ومن هذا القبيل : إبراء الأنكحة ، والأبرص ، وإحياء الموتى .

الشرط الثاني : أن يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة ، أي عادة الله سبحانه تعالى في إيجاد الكائنات من ربط المسببات بأسباب تناسبها .

ولما اشترط كونه خارقاً للعادة ، لأنه إذا لم يكن خارقاً للعادة لا يكون دالاً على الصدق ، كما إذا قال : معجزتي طلوع الشمس كل يوم ، وبلو الزهر في فصل الربيع ، فإنه ليس خارقاً للعادة ، فيمكن للكاذب أن يدعى الرسالة ويجعل ما ذكر دليلاً على دعواه ، وهو ليس بنبي في الواقع .

(١) الضمير في لفظ (قبله) راجع إلى الله تعالى ، ولذلك قال : فوجب أن تكون أي معجزة فعلاً لله تعالى .

(٢) جزء الآية رقم ٥٠ من سورة البقرة .

(٣) جزء الآية رقم ١٧ من سورة الأعراف .

وخرج بهذا القيد السحر ، والشعوذة أو الشعيرة فإن السحر له قواعد يستفاد منها ملكة يقتدر بها على أفعال غريبة بالنظر لمن جهل السبب ، كذلك الشعيرة أو الشعيرة وهي : خفة في اليد : بواسطتها يرى الشخص أشياء كما يرى الشيء الحقيقي ولا حقيقة لها في الواقع ، فيخيل للإنسان أن رأس فلان قطع ، وأعيدت ، وأن التراب صار دراهم ، وهذه في الواقع مرتبطة بأسباب لو علمها الناس ما كانت غريبة في بابها ، فهذه وما مثلها تخرج بهذا الشرط ، لأنها ليست خارقة للمادة ، بل هي مرتبطة بأسباب تناسب مع مسيبتها . ولجهل كثير من الناس بتلك الأسباب كانت غريبة في نظرهم ، ومن هذا القبيل كثير من المخترعات الحديثة : كالسيما ، والحاكي (الفونوغراف) ، والراديو ، والبرق .

الشرط الثالث : أن تتعذر معارضته ، لأنه لو أمكن معارضة ذلك الأمر لأمكن للكاذب أن يدعى النبوة ويأتي بأمر يماثل ما أتى به الرسول .

الشرط الرابع : أن يكون ظهور ذلك الأمر على يد مدعى الرسالة ، فلو ظهر على يد غيره لم يكن معجزة .

الشرط الخامس : أن يكون ذلك الأمر الخارق موافقاً للمطلوب حصوله ، فلو قال : معجزتي إحياء الموتى ، فحصل على يده خارق آخر كتنق الجبل لا يكون دالاً على صدقه في دعواه الرسالة .

الشرط السادس : أن لا يكون مكذباً له ، فلو قال : معجزتي أن ينطق هذا الضب ، فنطق مكذباً له لا يكون ذلك النطق دالاً على صدقه ، بخلاف ما لو قال : معجزتي إحياء هذا الميت فأحياء فكذبه ، فإن التكذيب لا يخرج الإحياء عن كونه معجزاً ، لأن المعجز هو الإحياء وقد حصل ، وأما التكذيب فقد صدر من ^(١) شخص هو مختار في أن يصدق الرسول أو يكذبه .

(١) زاد الحق كلمة (فقد) ليستقيم الكلام ، وليست الكلمة موجودة في المطبوعة .

الشرط السابع : أن لا يكون ذلك الأمر المعجز متقدماً ^(١) على الدعوى ، لأن التصديق قبل دعوى الرسالة لا يعقل ، وما حصل لبعض الأنبياء قبل دعوى الرسالة ، مثل تظليل الغمام لنبينا ^(٢) ، وتكلم عيسى في المهد ، فهو من قبيل الإيهام وتأسيس النبوة ، فيجب في ذلك الأمر الخارق أن يكون مقارناً لدعوى الرسالة ، ويغتر التأخر إن كان الزمن يسيراً يعتاد مثله ..

إمكان المعجزة

قال علماء الكلام : المعجزة من الأمور الممكنة ، وليست من نوع المستحيل عقلاً ، قالوا : إن إمكانها ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال ، وشذ عن هذا نفر قليل ، وقالوا إن المعجزة من قبيل المستحيل لأنها على مقتضى بيانكم أمر خارق للعادة .

وتجوز وقوع الأمر الخارق للعادة مفسطة وقوية ^(٣) ، لأننا لو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دهناً ، وأواني البيت رجلاً ، وهلم جرا ، ولو جاز ذلك لأدى إلى الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالتشريع .

إذ يجوز حيث أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المنفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة ، كما يجوز أن يكون الشخص الذي تطلب منه دينك غير الذي عليه الدين وهكذا .

وحيث كان تجوز خرق العادة مؤدياً إلى مثل هذه المفاسد فهو ممتنع ومستحيل .

(١) راجع شروط المعجزة في شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٣ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٣٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٣ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٣١ وما بعدها .

والجواب عن شبهة هذا الفريق : أن معنى كون المعجزة خارقة للعادة أنها مخالفة للسير الطبيعي ، المعروف في إيجاد الحوادث ، وفيما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات ، وهذا لم يتم دليل على استحالة ، بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه ، كما يشاهد من الحوادث التي يقول عنها العلماء ، إنها من قللت الطبيعة فذلك الأمر الخارق إذاً من قبيل الممكن .

وكونه مخالفاً لنا موسى الطبيعة ، وربط المسببات بالأسباب لا يضر ، ولا يخرج عن كونه ممكناً .

لأن الذي ربط المسببات بأسبابها الخاصة بها هو موجد الكائنات ، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، وإن كنا لا نعرفها . على أننا حيث نجزم بأن صانع الكون قادر مختار بوجوده من الكائنات ما يشاء لإيجاده . فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة وثابعا لأي سبب إذا سبق في علمه أن يحدثه كذلك ، حيث كان من الممكنات ، ومن متعلقات قدرته .

وأما ما ذكر من لزوم تجوز انقلاب الجبل ذهباً إلى آخر الأمثلة المذكورة فيقال فيه : إننا نجزم بعدم الانقلاب استناداً إلى الحسن الواثق بشهادته ، كما في المحسوسات فإننا نجزم بحصول الجسم المعين في المكان لمعين جزماً مطابقاً للواقع ، لا تنطرق إليه شبهة لكونه محسوساً ، وهذا الجزم لا يمتنع من تجوز عدمه بالنظر إلى ذاته ، ولا بنافيه ، لأن الجزم بالحصول بالمشاهدة ، وتجوز عدمه باعتبار الذات .

فكذلك تجوز الانقلاب عقلاً لا يمنع من القطع والجزم بأنه لا انقلاب ولا تغير ، فلا يؤدي إلى مفساد تحل بالتشريع أو غيره .

كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل

جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله إلى خلقه ، لا فرق في ذلك بين الموجودين في زمن الرسول والغائبين ، وقال فريق : المعجزة لا تدل يقيناً على صدق الرسل .

وقال فريق آخر : المعجزة لا تدل على صدق الرسل إلا بالنسبة ^(١) لمن شاهدها أما من لم يشاهد المعجزة فلا تكون دالة على صدق الرسول بالنسبة إليه .

شبه الفريق الأول

استند هذا الفريق في إنكاره دلالة المعجزة يقيناً على صدق الرسل إلى شبه كثيرة :

منها : احتمال كون المعجزة من فعل المدعى للرسالة لا من فعله تعالى ، فلا تكون بمنزلة التصديق من الله له .

ولا يمنع من اختصاص نفس هذا المدعى من بين سائر المخالقات بالقدرة على الإتيان بالأمر المعجز الخارق للعادة ، لأننا إن جربنا على أن النفوس البشرية متخالفة في الماهية : قال بعض العلماء . فمن الجائز أن تكون نفس هذا المدعى من النفوس "عالية" ، فتقدر على ما لا تقدر عليه النفوس غير العالية . وإن جربنا على أن نفوس البشرية متساوية في الماهية (وهو المشهور) فيجوز أن تكون نفس هذا المدعى للرسالة أقوى إدراكاً ، وأصفى من النفوس البشرية

(١) راجع المبدأ السيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٨ .

الأخرى ، فيمكن لصاحبها أن يفعل ما يعجز عنه غيره ، كذلك يجوز أن يكون المدعى ساحراً ، فيمكنه الإتيان بأفعال غريبة بواسطة السحر .

ومنها احتمال استناد ذلك المعجز إلى بعض الملائكة أو الشياطين ، فإن الملائكة تقدر على الإتيان بأفعال غريبة فلا مانع من أن يظهر الملك من الأفعال الخارقة للعادة ما يعجز عنه البشر على يد مدعى الرسالة .

وكذلك الشياطين تقدر على أفعال غريبة ، فلعلها أظهرت من الأفعال الغريبة ما لا يقدر عليه البشر لإغواء الناس .

ومنها احتمال أن لا يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة وإنما هو عادة مهتدة أراد الله إجراها .

ومنها : احتمال أن يكون ذلك الأمر الخارق للعادة مما يمكن معارضته . ولكنه لم يعارض لعدم وصوله إلى من يقدر على المعارضة ، أو لأن القوم تواضعوا مع من ظهر على يده ذلك الخارق للعادة ، وانفقوا على إعلاء كلمته ، أو خافوا منه . أو استهانوا به . فلم يعارضوه ، أو اشتغلوا بما هو أهم ، أو عارضوه ولم تنقل المعارضة لمانع .

ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات لا يكون ذلك الخارق المسمى بمعجزة دالاً على صدق الرسل .

والجواب عن هذه الاحتمالات على طريق الإجمال : أن هذه التصورات العقلية لا تنافي العلوم العادية كما في المحسوسات المشاهدة . فإن تجويز غيرها لا يمنع من الجزم بوجودها .

والجواب عنها تفصيلاً أنا نقول في دفع الاحتمال الأول والثاني : أن المعجزة لا تكون فعلاً "مبتدئاً" ، وإنما هي من متعلقات قدرة الباري تعالى ، وليست من متعلقات قدرة العبد .

ولهذا الاحتمال الثالث بأن موضوع الكلام في أمر جزمنا بأنه خارق للعادة وإن المتحدثين عجزوا عن معارضته .

والجواب عن الاحتمال الرابع : أن مدعى النبوة إذا أتى بأمر خارق للعادة وعجز قومه الذين بعث بينهم عن معارضته مع تحديه لهم علم صدقه في دعواه ضرورة .

واحتال أن القوم تواضعوا معه على إعلاء كلمته بعيد ، فإن المعروف والمعتاد لغير الشخص إذا انفرد من بين قومه وأتى بأمر من شأنه أن يجعله صاحب سلطان عليهم ، وإليه المرجع في جميع شئونهم ، يبادرون إلى معارضته بقدر ما يمكنهم ، محافظة على سلطانهم وبقاء الأمر في أيديهم .

كما أن احتمال عدم نقل المعارضة لما منع بعيد ، بل تمنع العادة ، لأن تحقق المانع في بعض الأوقات وبعض الأماكن لا يوجب تحققه في جميع الأوقات والأماكن ، فلو وقعت معارضة لا استحالة إخفاؤها مطلقاً ، كذلك ترك المعارضة للاحتتمالات المذكورة تمنع العادة والعقل ، لأنه يترتب عليه إذلالهم بعد عزتهم وقهرهم ، وخضوعهم وزوال سلطانهم ، وهذا لا تقبله النفوس البشرية بمقتضى طبيعتها واستعدادها .

شبه الفريق الثاني

يقول هذا الفريق العلم بمحصل المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بتطريق نقل عن شاهد ، وبالنقل إما بطريق الآحاد أو التواتر ، وطريق الآحاد لا يفيد اليقين فلا عبوة له .

وطريق التواتر : لا يفيد اليقين أيضاً ، لأن أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم ، فكذلك يجوز الكذب على الكل ، إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد .

والجواب : أننا نختار أن وصول المعجزة لمن لم يشاهدها بطريق التواتر ، ولا يلزم من جواز الكذب على كل واحد على الانفراد ، جواز الكذب على أفراد مجتمعة ، فإن التواتر من أقسام الضروريات ، فالقدح فيها لا يقبل بعد تحقق شرائط القول والخلو من العوارض التي تضعف الثقة بالخبر .

مذهب الجمهور

اتفق جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق مدعى الرسالة ، واختلفوا في كيفية الدلالة ، هل هي عقلية أو وضعية أو عادية ؟؟ والحق أنه يصح أن تكون عقلية وأن تكون وضعية وأن تكون عادية .

أما كونها عقلية فوجهه أن خلق الله تعالى للأمر الخارق للعادة مقلناً لدعوى الرسالة وتحدي الرسول لقومه بذلك الأمر ، مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك ، يدل عقلاً على أن الله تعالى أراد تصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين ، والمكان المعين على إرادة الله تعالى لذلك التخصيص بالضرورة .

وعلى هذا يستحيل عقلاً صدور المعجزة على يد الكاذب ، لما يلزم من نقض الدليل بأن يوجد ولا يوجد مدلوله ، وهو صدق الرسول .

ويصح أن تكون وضعية بمعنى أن دلالتها على صدق من ظهرت على يده كدلالة الألفاظ على معانيها بواسطة وضعها لتلك المعاني ، لأنها بمنزلة قوا صدق عبدي في كل ما يبلغ عني .

ونظير هذا ما إذا قال شخص لجماعة إلى رسول الملك إليكم ، وأخبرهم بأنه يأمرهم بالتعاون على العمل الصالح ، والتباعد عن إبداء بعضهم لبعض فطلب القوم من هذا الرسول دليلاً على صدقه في قوله ، فقال دليل صدقي أن يقوم الملك من مكانه ثلاث مرات على خلاف عادته ، فقام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته .

لا شك أن قيام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته يكون دليلاً على صدق رسوله فيما أخبر به ، وأنه مرسل من الملك إليهم ، لأنه منزل منزلة قول الملك : صدق هذا الشخص في دعواه أنه رسول إليكم وفيما أخبركم به .

وعلى هذا يستحيل صدور المعجزة على أيدي الكذابين لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى والخلف في خبره جل وعلا ، لأن تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال .

ويصح أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية ، بمعنى أن عادة الله تعالى جرت بخلق العلم بصدق الرسل عقب ظهور المعجزة ، ولم تجر عادة الله تعالى من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن بخلق المعجزة على يد الكاذب ، بل جرت عفته بأن يفضح كل من أراد أن يظهر بمنصب النبوة ، وليس من أهلها ولهذا صح أن تكون تلك العادة التي لم تتخلف من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن دالة على الصدق قطعاً .

الفرق بين المعجزة . والكرامة . والسحر . وابتكار غير المؤلف في العادة

علمنا من الكلام على مفهوم المعجزة وشروطها : أنها هي الأمر الذي يدل على تصديق الله تعالى للمدعى في دعواه الرسالة . وأنها من قبيل الأمر الخارق للعادة الله سبحانه وتعالى ، في إيجاز الكائنات من ربط المسببات بأسباب تناسبها . فهي من الممكنات التي تتدخل تحت قدرة الخالق فقط ، ولا تدخل تحت قدرة المخلوق .

الكرامة . هي الأمر الخارق للعادة الخلق في أعيانهم يظهر على يد من هو مقرون بدعوى النبوة .

والولي : هو الذي يتولى الله حفظه ، وحراسته على التوالي من كل أنواع المصالح ، ويدبر توقيه للطاعات .

وعلى هذا التعريف . يكون الفارق بين المعجزة والكرامة ، أن للمعجزة من فعل الله تعالى . والكرامة من فعل العبد .

وأن الكرامة ليست مقرونة بدعوى النبوة . بخلاف المعجزة .

وبعض العلماء يرى : أن الكرامة أيضاً من فعل الله تعالى بظهورها على يد عبده الصالح إكراماً له ، فيكون الفارق بينها وبين المعجزة أن للمعجزة مقرونة بدعوى النبوة ، أما الكرامة فلا ، والظاهر أن الكرامة قد تكون من فعل العبد ، وقد تكون من فعل الله ، أما المعجزة فلا تكون إلا فعلاً لله تعالى .

وتسهيماً للفائدة في هذا المبحث نقول : قد وقع خلاف بين علماء الكلام في جواز الكرامة ولي وقوعها .

فقال جمهور الأشاعرة وأبو الحسين البصري من المعتزلة : يجوز وقوع الكرامة . وقالوا أيضاً بوقوعها وحصولها ، وقال جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الإسفراييني من أهل السنة لا يجوز وقوعها وليست من قبيل الممكن .

استدل القائلون بالجواز : بأن ظهور الأمر الخارق للعادة على يد رجل قد عمل بالطاعات وتخل عن الرذائل والمنكرات ، وزهد في الشهوات لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وكل ما كان كذلك فهو جازز الوقوع ، فظهور الأمر الخارق للعادة على يد من ذكر جازز الوقوع .

وقد أورد المخالف نقداً على قول المعتزلة . أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . فقال : لو ظهرت خوارق العادات على يد الولي . لا التمس الشيء بغيره لأن الخارق غير المعجزة التي هي الأمر الخارق للعادة ، بحيث كان ظهور الخارق للعادة على يد الولي مؤدياً إلى اللبس بالجهل فقال : لأنه يجر إلى عدم تصديق الرسل .

ويجاب عن ذلك بأنه لا ليس هناك قارق . وهو : دعوى النبوة في جانب النبي وانضمامها في جانب الوحي .

وأما وقوع الكرامة : فاستدل عليه الفريق القائل به : بما ورد في كتاب الله تعالى من قصة مريم ، وقصة أهل الكهف ، وقصة عرش بلقيس ، أما قصة نوح فحاصلها .

أن ذكرها عليه السلام : التزم أن يكفل مريم . وأن يقوم بشئونها فتعيدها وهي طفلة قبل أن تفطم على الأرجح . ونرى لها غرفة في المسجد الأقصى ، وجعل بابها في وسطه ، ولا يصعد إليه إلا يسلم ، وكان إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب ، فكان إذا دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء III

فيقول لها : يا مريم من أين لك هذا الرزق الذي لا يشبه أرزاق الدنيا والأبواب مغلقة دونك III

فقلت له بحجة : هو من عند الله لا دخل فيه للبشر ، فلا تعجب ولا تستعبد .

وجه الاستدلال بما تضمنته الآية من قصة مريم : أن الروايات تواترت بأن ذكرها كان بعد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف وهذا أمر خارق للعادة . فتعجب ذكرها منه . وتارة من أين لك هذا ؟ ولما قالت له : إنه من عند الله ، طمع في الخرق العادة : حصول الولد من المرأة العقيمة والشيخ الكبير . فطلب من الله أن يرزقه ذلاً طيباً ، فأجاب الله دعاءه ورزقه بحسب عليه السلام .

وقد عارض المانع في ذلك الاستدلال فقال : إن هذا الخارق كان معجزة لذكرها ، أو إلهاماً لمعنى .

ويجاب عن ذلك بأن سياق القصة لا يدل على أنها كانت مسوقة لتصديق

نبي . بل يدل على أنها لم تسق لتصديق النبي وهو ذكرها ، فإن قوله ﴿ آية لك هذا ﴾ III يدل على أنه لا علم له بهذا الحاصل ، ولو كان معجزة له لكان علماً به ، ولكانت مقرونة بدعوى النبوة ، وأما كونه إلهاماً لمعنى عليه السلام فلا يمنع من كونه كرامة لمريم رضي الله عنها .

وأما قصة أهل الكهف فحاصلها كما تفيد الآية من أنهم قبية يبلغ عددهم سبعة ، كانوا يتبعون على دين المسيح الصحيح ، ورأوا من قومهم أنهم عبدوا غير الله ، كما قال تعالى حاكياً لمقامهم : ﴿ هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلها ﴾ فكرموا ذلك منهم ، واستمروا على إيمانهم الصحيح ، فحببهم الله تعالى على الإيمان ، وقواهم بالصبر ، إذ رأى منهم العزم على التوجه إلى الله تعالى وحده وملة الناس ، فأجمعوا كلمتهم ﴿ وقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعوا من دونه إلهاً ﴾ (١) فلما اجتنبوا قومهم وما يعبدون ، ألهمهم الله تعالى بأن يلتجئوا إلى الكهف وهو : الغار الواسع ، فالتجئوا إليه وطلبوا من الله أن يشملهم رحمته ، ويرشدتهم إلى أفضل الطرق فأعطاهم ما طلبوا ، وكان من رحمته بهم بأن حرر الشمس لا تصيبهم . حال طلوعها وغروبها . وأنهم كانوا وسط الكهف بحيث يتفعمون بالهواء ، وأبقاهم الله تعالى ثلاثمائة سنة وتسعاً : نياماً أحياء ، بلا آفة ، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع ، ووجه الاستدلال بما تضمنته الآية : أن الشمس لم تصيبهم حال شروقها ، ولا حال غروبها مع انتفاء المانع كذلك بقا أجسامهم طول المدة بدون أخذ ما يساعدهم على بقائهم وكذلك عدم تغيرها .

بعد الخلق بالعبادة ، وهم لا يكونوا أنبياء فكان آية ، فدل على وقوع الكرامة .

(١) سورة الكهف الآية ١٤
(٢) حكى في المطبوعتين وهو خطأ مطبعي والصواب : ومريم . ومريم : مكان ذلك الأمر الخارق كرامة لهم .

ويمكن أن يقال إن الله تعالى قد ذكر قصة أهل الكهف على أنها آية من آياته في خلقه ، وذكرنا بها لتعبر بمظاهر قدرته ، فلم يكن الغرض من تلك القصة لإشارة والتلويح إلى إكرام الله تعالى لهؤلاء الفتية ، بل الغرض لإظهار أن قدرة الله صالحة لما ذكر من تلك الأمور الغريبة في العادة ، بدليل قوله تعالى . ﴿ ذلك من آيات الله ﴾ في سياق القصة .

وأما قصة عرش بلقيس : فالذي يهمنها منها ، هو أن بلقيس لما علمت بأن سليمان نبي ولا طاقة لما بمقاتلته ، أرسلت إلى سليمان تخبره بأنها قادمة إليه مع أشرف قومها ، حتى تتعرف ما يدعو إليه من دينه .

فلما سارت قاصدة مكانه ولما أصبح بينها وبينه مسيرة فرسخ قال سليمان لقومه : ألكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني خاضعين منقادين ، فقال خبيث مارد من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مجلس الحكم ، وكان سليمان يجلس للحكم من الصباح إلى الزوال ، وقال آصف بن برخيا : أنا أحضره إليك قبل أن ينضم جفني عينيك بعد فتحه ، وقد حصل بدليل قوله تعالى . ﴿ فلما رآه مستقراً عنده ﴾ (١) الآية .

ووجه الاستدلال على وقوع الكرامة بما حصل من آصف . أنه أحضر عرش بلقيس في زمن قليل جداً ، من مكان بينه وبين مكانه الذي هو فيه مسافة كبيرة ، تحتاج إلى زمن طويل في العادة ، لإحضار مثل ذلك الشيء ، وهذا أمر خارق للعادة ، وقد حصل على يد رجل صالح لم يدع النبوة ، فيكون كرامة ويمكن أن يقال إن المراد من الذي عنده علم من الكتاب سليمان عليه السلام ، فيكون إحضار العرش في ذلك الزمن اليسير منجزة له عليه السلام ، فلا تصلح الآية دليلاً على وقوع الكرامة .

ومن الأدلة على وقوع الكرامة ، ما نقل من كرامات الصالحين وتواتر معناه ، وإن كان تفاصيله لم تعد مرتبة الآحاد ، فمن كرامات الخليفة الثاني ، ما روى أنه بعث جيشاً وأمر عليه رجلاً يقال له « سارية » بن الحصين ، فبينما عمر بخطب يوم الجمعة جعل يصيح في خطبته وهو على المنبر (ياسارية الجبل الجبل) ، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فكتب تاريخ تلك الكلمة ، فتقدم رسول مقدم الجيش فقال : يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة في وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح (ياسارية الجبل الجبل) فأسندنا ظهورنا إلى الجبل ، فهزم الله الكفار ، وظفرنا بالغانم العظيمة ببركة ذلك الصوت !! فهذا المروي دل على أن عمر رأى فتادى ، وسمع القوم المجاهدون النداء ويقول الرواة إن المسافة كانت بين عمر وبين ذلك الجيش تقدر بمسيرة شهر !!

والحق في هذه المسألة أن تجويز العقل ظهور خارق للعادة على يد رجل صالح خضع لمولاه فامتثل أمره كما طلب منه ، واجتنب نواحيه وزهد في دار الدنيا فقتنع بما يقويه على العبادة لا يصح أن يكون موضع نزاع .

فإن القدرة الإلهية لا تعجز عن مثله أما وقوع الكرامة فهو من الأمور الظنية التي لم يقدّم دليل قطعي عليها ^(١) .

السحر

السحر أمر غريب يشبه خوارق العادات ، وليس خارقاً للعادة ، لأنه ينال بالتعلم ، ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح ، قولاً

(١) هذا الذي يقوله المؤلف يناقضه ما كتبه قبل ذلك من وقوع الكرامة لمريم وهي في محرابها ، ولأصحاب الكهف ، وهم نائمون في كهفهم مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنوك ، وهي أدلة من القرن الكريم ، ألا يدل ذلك على أنها طبيعية .

كالرق التي فيها ألقاها الشوك ، ومدح الشيطان ، وتسخير ، وعملاً كعبادة الكواكب والتزام الجناية ، وسائر الفسوق ، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ، ومحبة إياه ، وهذا لا يحصل عادة إلا إذا كان بين الساحر والشيطان تناسب في الشر ، ونجس النفس ، فإن التناسب شرط التضامن والتعاون ، فكما أن الملازمة لا تعاون إلا اختيار الناس المشبهين بهم في المواظبة على العبادة ، والتقرب إلى الله تعالى بالقول ، والفعل ، كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم في الحيانة والتجاسة قولاً ، وفعلاً ، واعتقاداً .

وهذا مميّز الساحر عن النبي والولي ، أما عن النبي فلأن المعجزة أمر خارق لعادة الله تعالى ، وأما عن الولي فلأن الولي ليس شريكاً مخادعاً بخلاف الساحر .

ونقل بعض الكاتبيين في هذا المقام عن ابن حجر الهيتمي فرقاً بين المعجزة والسحر من ثلاثة أوجه :

الأول أن السحر والطلاسم والسيما ليس فيها شيء خارق للعادة ، بل هي عادة جرت من الله سبحانه وتعالى بترتيب مسببات على أسبابها ، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس ، بل للقليل منهم ، فإذا حصلت على أيدي بعض الناس كانت غريبة في نظر من لم يعرف تلك الأسباب ، وفي الواقع هي حادثة على أسبابها العادية ، غير أن العارف بتلك الأسباب قليل .

أما المعجزات فليس لها سبب في العادة أصلاً .

الوجه الثاني أن السحر وما يجري مجراه مختص بمن عمل له ، حتى أن أهل هذه الخلف إذا استدعاهم بعض الناس ليصنعوا لهم هذه الأمور يطلبون منهم كتابة أسماء الحاضرين في المجلس ، فيصنعون صنيعهم للأشخاص الذين كتبت أسمائهم ، فإن حضر غيرهم لا يرى شيئاً بخلاف المعجزة فإنها تكون عامة ، ألا نرى أن انشقاق القمر رآه من كان حاضراً من أهل مكة وبعض المسافرين ليلاً كما يتأنيس بآياته عند الكلام على هذه المعجزة .

والله هذا الفرق يشير قوله تعالى ﴿ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاهِلِينَ ﴾ ١١ فإن معناه أنه أخرج يده من جيبه فإذا هي بيضاء بياضاً خارجاً عن العادة يراه كل من ينظر إليها ، لا فرق بين فرد وفرد آخر ، وكان موسى أمراً ١١

الوجه الثالث : قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام المفقودة من حق غيرهم ، فإنك تجد النبي ﷺ أفضل الناس نشأة ، ومولداً ، وشرفاً ، وخلقاً ، وصدقاً ، وأدباً ، وأمانة ، وزهداً ، وإشفاقاً ، وبعداً عن الدنائة ، والكذب ، والتمويه . والله أعلم حيث يجعل رسالته ، كذلك تجد أصحاب رسول الله ﷺ قد كانوا بحراً في العلوم الشرعية والعقلية ، والسياسية . قال بعض العلماء ، لو لم يكن شاهداً لرسول الله ﷺ إلا أصحابه لكفروا في إثبات نبوته ١١١

أما الفرق بين الكرامة والسحر فالكرامة تجري على يد من جاهد في الله حق جهاده حتى هداه للحق فامثل أوامر شرعه ، ودينه ، وانتهى عن كل منكر .

وأما السحر فإنما يجري على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية يكون مباشرتها معصية تارة وكفراً أخرى .

وأما غير المألوف في العادة فهو عبارة عن المخترعات التي لم تكن معتادة بين الناس ، ولا يعرف أسبابها الكثير منهم ، فيخيل لهم أنها خارجة عن مشاؤون القوى الشرية ، مع أنها لم تخرج عن ذلك ، وكل ما في الأمر أن القليل من الناس وصل إلى معرفة بعض خواص الأجسام في حال جهل كثير من بني نوعه به .

وبواسطة هذه المعرفة أمكن أن يأتي بمخترعات كثيرة تنفع بها الناس مع جهل الكثير بكيفية صنعها .

ومعرفة هذه الخواص لا تخص بصلاح ، أو فاسق ، والمدار فيها على قوة
الذهن والإدراك ، واستعمال تلك القوة في الوصول إلى معرفة خواص الأشياء
واستعمال كل شيء في باب الذي يصلح له .

فالفاق بين هذا النوع والمعجزة والكرامة : أن هذا النوع ليس من قبيل
الخارق للعادة وهما من قبيل الخارق للعادة ، والفرق بينه وبين السحر مع
تساويهما في أن كلا ليس خارقاً للعادة أن السحر يستعان في تحصيله بالتقرب
إلى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً أو عملاً أو اعتقاداً ١١

بخلاف غير المألوف في العادة ، فإن المدار فيه على معرفة خواص الأشياء
فقط .

أقسام المعجزة

المعجزات التي أيد الله بها رسوله عليهم الصلاة والسلام تنقسم إلى أقسام
باعتبارات متغايرة ، فباعتبار كونها قولاً أو غيره تنقسم إلى قول كالقرآن ، وفعل
كسبح الماء من بين أصابعه ، وترك كعلم إحراق النار لسيدنا إبراهيم
مع تولي المقتضى للتأثير وانتفاء المانع بحسب العادة .

وباعتبار طريق ثبوتها تنقسم إلى ما ثبت بالتواتر كالقرآن الحكيم ، وإلى ما
ثبت بطريق الأحاديث كباقي المعجزات التي وصلت إلينا من طريق موثوق به .
وباعتبار كونها مقولة أو مشاهدة تنقسم إلى معشوية ، وإلى حسية ،
وسندكر أقسامها بهذا الاعتبار .

أما المعشوية فالأحاديث التي صح نقلها عن النبي ﷺ والقرآن .

أما الأحاديث : فإنها لم يخرج عن كونها مرشدة إلى التوجه إلى مخلق فاضل أو
مرغية عن خلق مستهين ، أو أمرة بما فيه مصلحة دينية أو دنيوية ، أو مبيحة

كيفية معاملة الإنسان لأفراد بني نوعه ، ولجيرانه وأسرته ، وأبيه وزوجه ومن كان
على دينه ، ومن خالفه فيه ، فهي متضمنة لقانون كفيل بمصالح النوع الإنساني
وسعادته في الدارين .

والعادة تقضى بأن الذي يأتي بقانون يتضمن مصالح الإنسان على هذا الوجه
لا بد أن يكون قد جلس أمام معلم أو جالس خبيراً بالنظم الصحيحة التي
تكفل السعادة لمن تمسك بها .

فصلوره من فرد لم يجلس أمام معلم ، ولم يختلط بقوم لهم علم يشقون
العالم ، بل نشأ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولا علم له بسياسة الأمم ، دليل فاطم
على أن ذلك الشخص ليس له معين إلا المدد الإلهي ، فهو صادق في دعواه أنه
رسول الله .

وأما القرآن فإن دلالة على صدق الرسول في دعواه من جهة كونه معجزاً
للشعر .

وسبب بيان وجه إعجازه في المبحث الخاص به ، وحيث عجز البشر عن
الإتيان بمثل فهو دال على صدق الرسول في دعواه .

المعجزات الحسية

أما المعجزات الحسية فهي كثيرة : نقتصر على ذكر طرف مما أجمعوا على
صحة منده وهي .

(١) انشقاق القمر :

جمهور المسلمين على أن الله تعالى أهد ليه محمداً (١) ﷺ في دعواه

(١) راجع شرح المواقف للشيخ الشريف ج ٨ ص ٢٥٦ .

الرسالة بمعجزة انشقاق القمر ، واستندوا في ذلك إلى الكتاب والسنة .

أما الكتاب . فقوله تعالى : ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾ ١١ .

ووجه الاستدلال بهذه الآية : أن الصيغة التي عبر بها عن اقتراب الساعة . وانشقاق القمر تدل بأصل وضعها على حصول أمر قبل التكلم بها ، فهي دالة على أن انشقاق القمر قد تحقق قبل نزول هاتين الجملتين على الرسول ﷺ .

وإذا كان هذا المدلول هو الذي وضعت له الصيغة ولم يوجد ما يقتضي العلول عنه والمصدر إليه ، ويؤيد كون الآية باقية على ظاهرها قراءة بعضهم (وقد انشق القمر) فإن الجملة حينئذ تكون حالية فتقتضي مقارنة مدلولها وهو الانشقاق لاقتراب الساعة .

واقتراب الساعة حاصل زمن نزول هذه الآية . فالانشقاق ايضا يكون حاصلًا زمن نزولها ، كذلك يؤدي بقاء الآية على ظاهرها قوله تعالى : ﴿ وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ﴾ ١٢ .

فإن معناه أن المعاندين للنبي ﷺ إذا رأوا آية تدل على صدق محمد ﷺ أعرضوا عنها ، وقالوا : إن ما نراه سحر مطرد ، دائم يأتي به محمد ﷺ على مر الزمان .

ولا يقل أن ذلك القول يصدر عند انشقاق القمر الذي يكون يوم القيامة وليس هو إلا ما أشارت إليه الآية الكريمة .

واحتمال أن المعنى سينشق ، أو أن المعنى وضع الأمر وظاهر ، احتمال ليس متبادراً من التركيب ، فهو من قبيل ارتكاب التجوز في الكلام ، والعلول عن الحقيقة يكون مقتضى فلا يصار إليه .

وأما السنة . فقد روى حديث انشقاق القمر جماعة من الصحابة منهم

« أنس » « وابن مسعود » « وعلى » « وحذيفة بن اليمان » « وجبير بن مطعم » « وابن عباس » وهذا حديث « أنس » روى « البخاري » « ومسلم » من طريق أنس : أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر فرقتين « نصيفين » حتى رأوا حراء بينهما .

وروى البخاري ومسلم من حديث ابن مسعود أنه لما ظهر انشقاق القمر قال النبي (اشهدوا) وجاء في بعض الطرق أنه لما حصل انشقاق القمر قال الكفار : (سحرنا محمد) وفي رواية أنهم قالوا : هذا سحر ابن أبي كبشة فقال بعضهم : إن محمداً إن كان سحر القمر فلا يصل أمره إلى أن يسحر الأرض كلها ، فانتظروا السفار الذين يقدمون من سفرهم ، فإن أخبروكم بأنهم رأوه لا يكون سحراً ، فسألوا السفار وقد قدموا من كل وجه فقالوا : رأيناه فأنزل الله تعالى : ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾ ١١ .

ومع هذا فقد أعرض المشركون وقالوا : سحر مستمر ، والمنقول أن ذلك الانشقاق كان بالليل ليلة أربع عشرة ، وأنه وقع بقدر ما يدركه السحر ثم أخذ في الانطام بعد ذلك ، وبعد انشقاقه لم تفارق قطعتاه السماء بل بقيتا متباعدين لحظة ثم اتصلتا ١١ .

واختلف في تواتر خبر الانشقاق فقليل : هو غير متواتر وفيل متواتر .

وهو الذي اختاره « ابن السبكي » وقال في شرحه لمختصر ابن « الحاجب » الصحيح عندي أن انشقاق القمر متواتر ، منصوص عليه في القرآن ، مروي في الصحيحين وغيرهما ، من طريق شتى بحيث لا يخفى في تواتره .

ولقائل أن يقول : انشقاق القمر أمر محسوس مشاهد يشترك في رؤيته كل الناس لا يختص به أهل مكة لأنه من الأمور القليلة التي تفرص الطبائع على رؤيتها ، فلو وقع لعلم به أهل الأرض كلهم ، ولقاء المؤرخون ، لكنه لم يحصل شيء من ذلك فلم يقع .

ويجاب عن ذلك : بأن علم أهل الأرض به ليس بلازم لحصوله :

أولاً : أن القمر ليس على حالة واحدة عند جميع أهل الأرض فأحواله مختلفة باختلاف مطالعه ، فقد يطلع في ليلة في بعض البلاد دون بعض البلاد الأخرى .

ثانياً : إنا نرى الحسوف يقع في جهة وبعض أهل هذه الجهة لا يعلم به إلا بأخبار العارفين المتفرغين لرصد النجوم فكذلك الانشقاق .

ثالثاً : إن حادث انشقاق القمر لم يكن متوقع الحصول حتى يستعد جميع أهل الأرض لرؤياه .

وأما استعداد لرؤيته من كان عنده علم بأنه سيحصل ، وهم : الكفار الذين مألوا آية وبعض أصحاب رسول الله :

وأما لم يوجد عند الناس من الدواعي ما يحملهم على النظر إلى السماء في ذلك الوقت ، ولذلك لما جاء المسافرون أخبروه بأنهم رأوه لوجود الداعي عندهم ، وهو ترقب النجوم للاعتداء بها في الطريق .

خامساً : إنه وجد لحظة بمقدار ما يراه الراي وليس بلازم أن تراه كل الناس في تلك اللحظة والوقت وقت نوم وغفلة .

وأما عدم ذكر المؤرخين له فلا يصلح دليلاً على عدم وقوعه أيضاً ، فإن حادث الطوفان من الحوادث العظيمة الغريبة في بابها ، ونصت عليه الكتب السماوية ومع هذا فإن مؤرخي المشركين من الهند ينكرون حصوله إنكاراً قاطعاً ، وقال ابن خلدون في المجلد الثاني من تاريخه :

واعلم أن الفرس والهند لا يعرفون الطوفان ، وبعض الفرس يقول كان بابل فقط !!

وقال القزويني في كتابه (المواعظ والأعتبار بذكر الخطط والآثار) الفرس

وسائر الجيوش والكلدانيون أهل بابل ، والهند والصين وأصناف الأمم الشرقية ، ينكرون الطوفان ، وأقر به بعض الفرس ، لكنهم قالوا لم يكن الطوفان إلا بالشام والمغرب ولم يعم العميران كله فلم يبلغ ممالك الشرق !!

نقل هذا صاحب العزة « محمد جاد المولى بك » في كتابه بخصوص معجزة انشقاق القمر .

كذلك حادث وقف الشمس ليوشع عليه السلام حادثة مستفيضة يسلم بها أهل الكتاب ، ومع ذلك فقد أغفل ذكرها مؤرخو الهند ، والصين ، والفرس ، فعلم ذكر المؤرخين انشقاق القمر بعد أن علمت شأنهم في حادثة الطوفان ووقف الشمس ليوشع عليه السلام ، لا يصلح دليلاً على عدم وقوع الانشقاق خصوصاً وأن هؤلاء المنكرين أو التاركين للذكر حادثة الانشقاق في تواريخهم متهمون في ذلك ، لأنهم لا يقولون : بأن محمداً رسول الله ، فكل ما ثبت نبوته بخبرته ، أو يقدحون فيه ، ولذلك لما لم يجدوا إلى إنكار القرآن سبيلاً لجأوا إلى الطعن فيه بأن قالوا هذا كلام محمد .

كذلك أنكر هذه المعجزة جمهور الفلاسفة مستندين في ذلك إلى أن الأجرام العلوية لا يتأق فيها الحرق والالتصام لملامتها ، ولأن الحرق هو افتراق الأجزاء والالتصام هو اقتران الأجزاء ، وكل من الافتراق والاقتران مقتضى للحركة ، والحركة في أجزاء الفلك سواء كانت مستقيمة أو مستديرة مستحيلة ، كما بين في كتبهم ، فانشقاق القمر مستحيل .

والجواب عن هذه الشبهة : أنا نقول لهم : قد ثبت عقلاً أن الله تعالى مختار في أفعاله فعمل ما يشاء ، فله أن يحدث انشقاقاً في القمر ، كما أنه يذهب نوره يوم القيامة وينفيه ، فلا مانع عقلاً ، ولا استحالة ، وحيث كان جائزاً عقلاً والقرآن له على الوقوع والسنة أمادت ذلك ، فالواجب الإيمان بأنه قد وقع .

(٢) أصيبت عين قتادة بن النعمان يوم أحد حتى وقفت على وجنتيه ،

فردما النبي ﷺ فكانت أحسن عينيه وأحدهما ١١ ونفت في عيني على كرم الله وجهه يوم خير فبراً حتى كأن لم يكن به ألم ١١

وأصيب « سلمة بن الأكوع » يوم خيبر بضربة في ساقه ، فتفت النبي ﷺ في موضع الضربة ثلاث نفثات ، فبراً لوقته وما اشتكى بعدها قط ١١

(٣) نبوع الماء الطهور من بين أصابعه ﷺ فقد طلب لناس ماء للوضوء فلم يجدوه ، فأتى النبي ﷺ بفضل ماء قصبه في إناء ووضع يده في الإناء ، فصار الماء يفر من بين أصابعه كأمثال العيون ، فتوضأ الناس عن آخرهم ، وورد في بعض الروايات أن القوم كان عددهم يبلغ زهاء ثلاثمائة ١١

(٤) جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال له : بم أعرف أنك رسول الله ؟ قال إن صوت هذا العذق (العرجون جامع الشماريح) من هذه النخلة أنشهد أني رسول الله ، قال نعم ، فجعل (صار العذق) ينزل من النخلة حتى سقطت إلى النبي ﷺ . ثم قال له النبي : ارجع فعاد فأسلم الأعرابي ١١

(٥) إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل الذي صنعه جابر ، فقد كان عند جابر صاع من شعير وشاة صغيرة ، وكان عدد الآكلين يبلغ ألفاً .

إلى هنا ينتهي الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله

رسالة سيدنا محمد ﷺ

فهرس الموضوعات

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ٥ — ٥٥ | كلمة في الصفات |
| ٧ | أدلة الحكماء والمعتزلة على عدم زيادة الصفات |
| ٩ | أدلة جمهور المتكلمين على زيادة الصفات |
| ١١ | أدلة الأشاعرة على زيادة الصفات |
| ١٥ | قدرة الله تعالى ودليلها |
| ١٥ | مفهوم القدرة |
| ١٧ | أدلة الحكماء |
| ١٩ | أدلة المتكلمين على أن الله مختار في أفعاله |
| ٢٠ | دليل قدرته تعالى |
| ٢١ | عموم قدرته تعالى |
| ٢٣ | المعنى الثاني لشمول القدرة |
| ٢٤ | المعنى الثالث لشمول القدرة |
| ٢٥ | دليل عموم القدرة |
| ٢٧ | مبحث العلم |
| ٢٨ | أدلة ثبوت العلم لله تعالى |
| ٣٢ | إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء |
| ٣٥ | حجة الجمهور على أنه تعالى عالم بجميع الأشياء |
| ٣٦ | أدلة الجمهور |
| ٣٧ | إرادته تعالى ودليلها |
| ٤٢ | دليل الإرادة |
| ٤٣ | حياته تعالى ودليلها |
| ٤٤ | السمع والبصر ودليلهما |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|--|---------|
| مفهوم السمع والبصر | ٤٦ |
| صفة الكلام ودليلها | ٤٧ |
| أدلة الأشاعرة على الكلام النفس | ٥٠ |
| أدلة المعتزلة على مدعاهم | ٥٤ |
| تعلق الصفات وعدم تعلقها | ٥٨ — ٥٦ |
| تنمية | ٥٩ — ٥٨ |
| مباحث تنزهه تعالى عن النقائص | ٥٩ — ٨١ |
| الصفات السلبية التي يجب تنزهه اليارى عنها | ٦٠ |
| المطلب الأول | ٦١ |
| المطلب الثاني | ٦١ |
| المطلب الثالث والرابع والخامس | ٦٤ |
| أدلة الجمهور | ٦٥ |
| أدلة المخالفين | ٦٦ |
| المطلب السادس الواجب ليس بجسم ولا عرض | ٦٧ |
| المطلب السابع الواجب لذاته ليس بمتحيز لله تعالى | ٧١ |
| المطلب الثامن الواجب لذاته ليس ل جهة من الجهات | ٧١ |
| المطلب التاسع الواجب لذاته لا يحل في غيره | ٧٤ |
| المطلب العاشر الواجب لذاته لا يتحد بغيره | ٧٥ |
| المطلب الحادى عشر الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا بلد | ٧٦ |
| شبه المتعين للاتحاد والحلول | ٧٨ |
| المطلب الثانى عشر الواجب لذاته لا يتصف بالأعراض المحسوسة | ٨١ |
| الصفات المختلف فيها | ٨٧ — ٨١ |
| البقاء | ٨٢ |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|--|-----------|
| القديم | ٨٢ |
| الصفات الثبوتية التي قال بها بعض العلماء | ٨٥ |
| صفة التكوين أو صفات الأفعال | ٨٧ — ٩١ |
| مقابلة صفة التكوين للقدرة | ٩٠ — ٩١ |
| مباحث الرؤية | ٩١ — ٩١ |
| جواز الرؤية | ٩٨ |
| أدلة أهل السنة على الجواز | ٩٢ |
| الدليل العقل على جواز الرؤية | ٩٦ |
| وقوع رؤية الله تعالى فى الآخرة | ٩٧ |
| الشبه التي يستند إليها المانعون لرؤية الله تعالى | ١٠١ |
| الشبه السحوية | ١٠٣ |
| مبحث أفعاله تعالى | ١٠٩ — ١٢٥ |
| أفعال العباد | ١١٠ |
| مذهب القاضي أبى بكر الباقلانى | ١١٣ |
| أدلة الأشاعرة على رأيهم فى أفعال العباد | ١١٣ |
| الأدلة العقلية | ١١٤ |
| الأدلة النقلية للأشاعرة | ١١٦ |
| الأدلة العقلية للمعتزلة والحكماء | ١١٩ |
| التحقيق فى هذا المقام | ١٢٤ |
| تمسحة | ١٢٥ |
| مبحث عموم إرادته تعالى | ١٢٧ — ١٣٤ |
| أدلة الأشاعرة على رأيهم فى عموم الإرادة | ١٢٩ |
| أدلة المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد المأمور ولا المنهى | ١٣٠ |

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

| | |
|--|-----------|
| الأدلة العقلية | ١٣٠ |
| الأدلة العقلية | ١٣١ |
| الأمر — والإرادة — والرضا — والمحبة | ١٣٣ |
| مذهب الحكماء في إرادة الشرور ومدورها عن الباري | ١٣١ |
| معنى القضاء والقدر | ١٣٥ — ١٤٠ |
| الإيمان بالقضاء والقدر لا يتناقض بالأسباب | ١٣٨ |
| الرضا بالقضاء والقدر لا يتناقض بالتكليف | ١٣٩ |
| الحسن والقبح ومعنى كل منهما | ١٤٠ |
| أدلة الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح في الأفعال | ١٤٣ |
| أدلة الخنفة والمعتزلة على أن في الفعل حسنا وقبحا | ١٤٥ |
| استلزام اتصاف الفعل بالحسن | ١٤٦ |
| والقبح ثبوت حكم الله فيه | ١٤٧ |
| اللطيف — الثواب على الطاعة | ١٤٨ |
| العقاب على المعصية | ١٤٩ |
| الأصلح للعبد | ١٥٠ |
| المؤمن عن الآلام | ١٥١ |
| تكليف ما لا يطاق | ١٥٢ |
| هل أفعال الله تعالى تملأ بالأغراض | ١٥٤ |
| مباحث النبوة والرسالة | ١٥٧ — ١٦٦ |
| الرسالة جائزة أو واجبة | ١٥٩ |
| المنكروك لنفسية | ١٦٠ |
| حاجة البشر إلى الرسالة | ١٦١ |
| الحالة الأولى | ١٦١ |

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

| | |
|---|-----|
| الحالة الثانية | ١٦٣ |
| الوحي وأنواعه | ١٦٥ |
| إمكان الوحي ووقوعه | ١٦٦ |
| معنى الدين والتدين | ١٦٧ |
| أثر الدين والتدين في الحالة النفسية للشخص | ١٦٧ |
| الدين السماوي أفضل أنواع التدين | ١٦٨ |
| صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام | ١٧١ |
| الصدق | ١٧١ |
| دليل ثبوت الصدق في دعوى الرسالة | ١٧٢ |
| التبليغ | ١٧٣ |
| القطانة | ١٧٤ |
| الأمانة أو العصمة | ١٧٥ |
| سلامة أئمتهم عن الأعراض البشرية المنفرة | ١٧٤ |
| الشبه الواردة على عصمة الأنبياء | ١٧٨ |
| الآيات الواردة في حق آدم عليه السلام | ١٧٨ |
| الآيات الواردة في إبراهيم عليه السلام | ١٨١ |
| ما ورد في حق موسى عليه السلام | ١٨٥ |
| ما ورد في حق يوسف عليه السلام | ١٨٦ |
| ما ورد في حق داود عليه السلام | ١٨٨ |
| ما ورد في حق سليمان عليه السلام | ١٩٠ |
| ما ورد في حق يونس عليه السلام | ١٩٢ |
| الآيات الواردة في حق سيدنا محمد ﷺ | ١٩٤ |
| النهج الذي اتبعه الرسل في الدعوة | ٢٠٤ |

فهرس الموضوعات

المصنف

الموضوع

| | |
|-----------------|-----------------------------------|
| ٢٠٨ | المعجزة — مفهوم المعجزة وشروطها |
| ٢١١ | إمكان المعجزة |
| ٢١٢ | كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل |
| ٢١٢ | شبه الفرق الأول |
| ٢١٥ | شبه الفرق الثاني |
| ٢١٦ | مذهب الجمهور |
| ٢١٧ | الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر |
| ٢٢٢ | السحر |
| ٢٢٥ | أقسام المعجزة |
| ٢٢٦ | المعجزات الحسية |
| ٢٢٧ | انشقاق القمر |
| ٢٣٧ — ٢٣٢ | الفهرست |

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذا هو الجزء الثالث من كتاب: «القول السديد في علم التوحيد» لمؤلفه فضيلة الشيخ محمود أبودقيقة الأستاذ بكلية أصول الدين سابقا.

وببدأ هذا الجزء بالكلام على رسالة سيدنا محمد ﷺ، من جهة أدلة ثبوتها، وعمومها، وعدم نسخها.

ونسأل الله لتحقيق.

٥/ هوفى الله جاد حجازى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذا هو الجزء الثالث من كتاب: «القول السديد في علم التوحيد» لمؤلفه فضيلة الشيخ محمود أبودقيقة الأستاذ بكلية أصول الدين سابقاً.

وبدأ هذا الجزء بالكلام على رسالة سيدنا محمد ﷺ، من جهة أدلة ثبوتها، وعمومها، وعدم نسخها.

ونسأل الله لتوفيق.

د/ هوش الله جاد حجازي

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة سيدنا محمد ﷺ

أدلة إثباتها — عمومها — عدم نسخها — دفع الشبه

(رسالة سيدنا محمد ﷺ)

قبل بعثة النبي محمد ﷺ كانت القبائل العربية مختلفة النزعات، أسوة الشهوات، فاسدة العقيدة، سيئة الأخلاق، قباغضة وتقاطعت، واستباححت سفك الدماء، وسبى النساء، وسلب الأموال، واستحسنت وأد البنات، ومنع مغبودها بيدها.

وكان كل من دولة الفرس والرومان قد وصل إلى حالة تنذر بزوال سلطانهما، فقد استمر القتال والتنازع بينهما زمناً طويلاً، واستبد قوى كل دولة منهما بالضعيف، وسلب من ماله ما وصلت إليه يده، وانغمس الرؤساء في الملاذ، وضلت الأفراد في العقائد، بواسطة التدليس من رؤساء الأديان، وظهر في دولة الفرس من أفهم الناس أن الله بعثه ليأمر بإباحة النساء، والأموال، بين الناس. أما أهل الكتاب من يهود ونصارى، فرؤساء أديانهم تصرفوا في الكتب فحرفوا وبدلوا، وأوهموا الناس أن هذا من عند الله، فكان حال الناس قبل البعثة في اضطراب، وتخاصم وتقاطع، ليس من العدل، ولا من الرحمة السكونية عليه.

لهذا اقتضت رحمة الحكيم الخبير أن ينه القوم من غفلتهم: بواسطة فرد من بني نوعهم، يرسله إليهم بدين سماوي يكفل سعادتهم، فأرسل إليهم محمداً ﷺ مؤيداً بروح من عنده، فأرشدهم إلى الدين الإسلامي، وبين لهم أن اعتناقه والعمل به هو طريق سعادة النارين.

ظهر النبي بينهم فادعى أنه مرسل من الله تعالى إلى الناس، بشيراً ونذيراً يهديهم إلى الحق، وإلى طريق مستقيم، وكان ما قام به من الأوصاف الجليلة، وما عرف عنه بين قومه من وقت ولادته إلى أن بعث كافياً في الدلالة على صدقه، ولكن قوما عاندوا فجحدهوا رسالته، فكان لزاماً أن تذكر الأدلة التي أبدها الله بها، وصدقه في دعواه، حتى إذا ما اطلع عليها طالب الحق، أسير الدليل، اتضح له أن إنكار نبوته من بعض الناس لم يكن عن شبهة صحيحة، وإنما دعا إليه العناد والغرور.

الأدلة على صدق دعواه الرسالة

أدلة صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة نوعان:

- ١ — عقلية: يدركها أصحاب العقول السليمة فيقنعون.
- ٢ — وحشية: أوجدها الله تعالى على يد رسوله لتعلمن نفس المتردد وتنقطع حجة الجاحد.

١ — الأدلة العقلية

١: القرآن الكريم: ثبت بالتواتر، وإجماع الأمم كافة أن النبي ﷺ أخبر بأن الله تعالى أنزل عليه قرآناً عربياً، غير ذي عوج، كما ثبت بالتواتر أنه تحدى فصحاء قريش، فغلب منهم أن يأتوا بمثل ذلك الكتاب، أو بما يماثل سورة من سورته، يستعملونها زمناً طويلاً، فكان نصيبهم العجز عن المعارضة.

وحيث إنه تحداهم وعجزوا عن المعارضة مع توافر الدواعي، واشتراكهم بالنصاحة والبلاغة، فقد ثبت أنه ليس من صنع البشر، وإنما هو من كلام رب العالمين، فيدل على صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة، وبيان جهة إعجازه بها في الكلام عليه مستوفى في مبحث إعجاز القرآن.

(٢) سيرته قبل البعثة وبعدها:

ولد النبي ﷺ يتيماً، لم يترك له والده من المال إلا شيئاً قليلاً، لا يكاد يذكر (خمسة جمال وبعض نعاج وجارية)، وفي السنة السادسة من عمره توفيت والدته، فكفله جده عبد المطلب، وبعد سنتين من كفالته توفي جده، فكفله عمه أبو طالب على ما به من الفقر، بحيث كان لا يملك كفاف أهله.

نشأ ﷺ في وسط كانت العادة تقضي بأن يتأثر بأخلاقه، فيظهر وهو صبي، كما تظهر الصبيان، ويعظم الأصنام مثل عشيرته، ويتعلق بالأوهام كما كان عليه أولياؤه.

ولكنه مع اختلاطه بهم نثره عن هو الصغار، وعبادة الأصنام، والتعلق بالخرافات والأوهام.

وابتعد عن الفحش، والأخلاق التي تدنس الرجال، وعرف برجاحة الرأي، ولين الجانب، وحسن العشرة، والأمانة، والصدق في القول، فلم يكذب في شيء ما، ولو كذب لاجتهد أعداؤه في التشهير به.

وقد عرف بين أهل مكة وهو في شبابه بالأمير.

عرف بهذه الأوصاف، وغيرها من صفات الكمال، ولم يقم بتربيته مهذب ولم يعن بتثقيفه مؤدب من البشر، بل المعلم والمؤدب له هو رب العالمين، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^(١)، وقال ﷺ: (أدبني ربي فأحسن تأديبي) وكانت تنمو وتزيد أوصاف الكمال على مر الزمان، إلى أن نرى على رأس الأربعين، فكان غاية في الفصاحة، قال عليه الصلاة والسلام: (أوتيت جوامع الكلم)^(٢)، ذا خلق حسن، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى

(١) سورة النساء الآية ١١٣.

(٢) صحيح مسلم ج ٥ ص ٥ طبعة محمود توفيق.

خلق عظيم»^(١) وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» يعفو عند المقدرة، ويصبر على المكروه، قال تعالى: ﴿وَخُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^(٣)، وحسبك في هذا ما فعله ﷺ مع أهل مكة وقد آذوه واستهزأوا به، وأخرجوه من داره، ومعه أصحابه، وقتلوه وحرضوا عليه، فإنه لما فتح مكة وصار الأمر بيده عفا وصفح، وقال: (اذهبوا فأنتم الطلقاء).

وكان رؤوفاً رحيماً قال تعالى: ﴿عَزَّزْنَا عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(٤) وكان عدلاً بشهادة أعدائه، زاهداً في الدنيا، وثما يشهد لزهده أنه كان يقول: اللهم (اجعل رزق آل محمد قوتاً) إلى غير ذلك من صفات الكمال.

هذا الذي سمعته من أوصاف النبي ﷺ قليل من كثير، وإذا نظرت إليه أيها الشاك، أو المفكر، بعين الإنصاف والاعتدال، لكفافة دليلاً على صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة، فإن العقل يحيل على من قامت به هذه الصفات عدم الصدق في دعواه، ولذلك اكتفى بعض من أراد الدخول في الإسلام بالوقوف على صفاته، وتبصير آثاره وأعماله ﷺ.

(٥) إخبار الكتب السماوية والأنبياء السابقين بنبوته عليه السلام.

بشارات التوراة

في التوراة في السفر الخامس^(١): (أقبل الله من سيناء، وتجلي من ساعير،

(١) سورة القلم الآية ٤.

(٢) سورة الأعراف الآية ١٩٩.

(٣) سورة لقمان الآية ١٧.

(٤) سورة التوبة الآية ١٢٨.

(٥) السفر الخامس هو سفر التثنية من كتاب التوراة الإصحاح ٣٨ الآيات ١ - ٣.

وظهر من جبال فاران، ومعه وابورات الأطهار عن يمينه) هذا النص فيه إشارة إلى نبوة موسى، وعيسى، ومحمد، عليهم الصلاة والسلام، فلفظ (أقبل الله من سيناء) يشير إلى الجبل الذي كلم الله موسى وتبأه عليه، ولفظ (تجلي من ساعير) يشير إلى المكان الذي ظهر منه عيسى، وهي قرية بيت المقدس، ولفظ (وظهر من جبال فاران) يشير إلى الجبل الذي كان يتعبد النبي محمد ﷺ في غارهِ حين نزل عليه الوحي.

و «فاران» هي مكة باتفاق الجميع، ونظير هذه البشارة قوله تعالى: ﴿وَالْتَيْنِ وَالزَيْتُونِ وَطُورِ سَيْنٍ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾، فإن الإقسام بهذه الأماكن لظهور الوحي فيها، فالمراد بالبلد الأمين مكة، التي بعث النبي منها، والمراد بطور سيناء الجبل الذي كلم الله موسى عليه، أما التين والزيتون فالمراد منيهما، وهي الأرض المقدسة التي ظهر بها عيسى عليه السلام.

وقال في التوراة في السفر الأول^(١) «وأن الملك ظهر لهاجر أم إسماعيل فقال: «يا هاجر: من أين أقبلت؟ وإلى أين تريد؟ قلما شرحت له الحال قال: «ارجعي» فإني سأكرم ذريتك وزرعك حتى لا يمحسون كثرة، قومي اجعلي^(٢) ولدك إسماعيل» «وشددي يدك لأن الله قد سمع تذلللك وخضوعك».

«ومن ولدك يكون وحي للناس وتكون يده على الكل ويد الكل مبسوطة» «إليه الخضوع».

فقوله من ولدك يكون وحي للناس إلخ صريح في النبي ﷺ لأنه لم يوجد من ولد هاجر من ينطبق عليه هذه الأوصاف إلا النبي محمد ﷺ.

(١) المراد بالسفر الأول سفر التكوين من كتاب التوراة.
(٢) راجع الكتاب المقدس - سفر التكوين، الإصحاح السابع عشر والجواب الصحيح لمن يدل «دبي المسيح لابن تيمية» ج ٣ ص ٢١٣.
(٣) وذلك لأن سيدنا محمد من نسل إسماعيل عليه السلام، وإسماعيل هو ولد إبراهيم من زوجته هاجر.

بشارات الإنجيل

(١) «قال المسيح للسعاريين أنا أذهب وسأتبكم بالفارقليط روح الحق»
«لا يتكلم من قبل نفسه إنما هو كما يقال له، وهو يشهد على وأنتم تشهدون
لأنكم» «معكم من قبل الناس وكل شيء أعده الله لكم يخبركم به».

(٢) «في إنجيل يوحنا الفارقليط»^(١) لا يخبركم ما لم أذهب وإذا جاء وبخ
العالم» «على الخطيئة ولا يقول من تلقاء نفسه ولكنه لما يسمع به ويكلمكم
بهموسكم» «بالحق ويخبركم بالحوادث والنبوء».

(٣) «في إنجيل يوحنا إن كنتم تميزوني فاسفظوا وصاياي وأنا أطلب من
الأب أن يعطيكم» «فارقليطاً» آخر يثبت معكم إلى الأبد ويتكلم بروح
الحق».

(٤) «وإذا جاء الفارقليط» الذي أتى أرسله روح الحق، الذي آمن به
يشهد لي» «قلت لكم حتى إذا كان تؤمنوا ولا تشكوا فيه».

«الفارقليط» قبل هو المتخلص، وقيل إنه في لغتهم لفظ من ألفاظ الحمد،
أو محمود، أو محمد، وكله ينطبق على النبي محمد ﷺ.

(٥) في إنجيل يوحنا في الفصل الثاني والسبعين ما نصه «وفي الليل تكلم
يسوع سرا مع تلاميذه قائلا الحق أقول لكم، إن الشيطان يريد أن يغريكم
كالحنطة، ولكني توصلت إلى الله لأجلكم، فلا يهلك منك إلا الذي يلقي
الحبائل لي، وهو إنما قال هذا عن يهوذا، لأن الملاك جبريل قال له: كيف
كانت لي يهوذا يد مع الكهنة؟ وأخبرهم بكل ما تكلم به يسوع فاقرب الذي
يكتب هذا إلى يسوع بدموع قائلا: يا معلم، قل لي من هو الذي يهلكك؟

(١) (الفارقليط) كلمة معناها الأحد أو المحمود، وهذا اللفظ لا ينطبق إلا على سيدنا محمد ﷺ.

أجاب يسوع قائلا يا برنابا ليست هذه الساعة هي التي تعرف فيها ولكني
يعلمني الشرير نفسه قريبا، لأنى سأنصرف عن العالم، فبكي حيثد الرسل
قائلين، يا معلم لماذا تركنا لأن الأخرى بنا أن نموت من أن نتركنا، أجاب يسوع
لا تضطرب قلوبكم، ولا تخافوا لأنى لست أنا الذي خلقتكم، بل الله الذي
خلقكم، يحميكم، أما من خصوصي فإنى قد أتيت لأتمم الطريق لرسول الله
الذي يأتي بخلاص العالم، ولكن احذروا أن تغشوا، لأنه سيأتي أنبياء كثيرون،
ياخذون كلامي وينجسون إنجيلي، حيثد قال اندراوس يا معلم أذكر لنا علامة
لنعرفه.

أجاب يسوع إنه لا يأتي في زمنكم، بل يأتي بعدكم بعدة سنين، حينما يظل
إنجيلي، ولا يكاد يوجد ثلاثون مؤمنا في ذلك الوقت، رحم الله العالم فرسل
رسوله الذي تستقر على رأسه عمامة بيضاء، ويعرفه أحد بمنازى الله، وهو
سيظهر للعالم، وسيأتي بقوة عظيمة على الفجار، ويبدع عبادة الأصنام من
العالم، وأنى أسر بذلك لأنه بواسطته سيعلن ويمجد الله، ويظهر صدق،
وسينتقم من الذين يقولون إنى أكبر من إنسان، فليحذر العالم أن يبتذله، لأنه
سيقتك بعبادة الأصنام، إلى أن قال وسيجيء بحق أجل من سائر الأنبياء،
وسيوبخ من لا يحسن السلوك في العالم، وستحيا طربا أبراج مدينة آبائنا، فمتى
شاهد سقوط عبادة الأصنام إلى الأرض واعترف بأنى بشر كسائر البشر، فالحق
أقول لكم أن نبي الله حيثد يأتي.

أخبار الأنبياء السابقين

قد ورد عن بعض الأنبياء السابقين أخبار كثيرة تبشر بنبوته سيدنا محمد
ﷺ، نقصر على ذكر بعضها، جاء في نبوة أشعيا حاكيا عن الرب سبحانه
وتعالى (أشكر حبسني ونبيي أحمد) وقال أشعيا (إنا سمعنا من أطراف الأرض
صوت محمد).

وقال دانيال عليه السلام سألت الله تعالى وتضرعت إليه أن يبين لي ما يكون من بني إسرائيل، وهل يتوب عليهم ويرد إليهم ملكهم، ويثبت فيهم الأنبياء أو يجعل ذلك في غيرهم؟

فظهر لي الملك في صورة شاب حسن الوجه، فقال السلام عليك يا دانيال، إن الله يقول: إن بني إسرائيل أغضبوني، وتمردوا عليّ، وعبدوا من دوني آلهة أخرى، وصاروا من بعد العلم إلى الجهل، ومن بعد الصدق إلى الكذب، فسلبت عليهم (بمختصر) فقتل رجالهم وسبى ذراريهم، وهدم مسجدهم، وحرق كتبهم، وكذلك يفعل من بعدهم، وأنا غير راض عنهم، ولا مقبلهم عثراتهم، فلا يزالون في سخطي حتى أبعث مسيحي ابن العذراء البتول، فأختم عليهم عند ذلك باللعن والسخط، فلا يزالون ملعونين، عليهم الدلة والمسكنة، حتى أبعث نبيا من بني إسماعيل، الذي بشرت به هاجر، وأرسلت إليها ملاكي قبشها فأوحى إلي ذلك النبي وأعلمه الأسماء، وأزنيه بالتقوى، وأجعل البر شعاره، والتقوى ضميره والصدق قوله، والوفاء طبيعته، والقصد سيرته، والرشد سته، أخصه بكتاب مصدق لما بين يديه من الكتب، وناسخ لبعض ما فيها، أسرى به إلى، وأرقه من سماء إلى سماء، حتى يعلو قأديه وأسلم عليه، وأوحى إليه ثم أرده إلى عبادي بالسرور، والقبطة، حافظاً لما استودع، صادقاً فيما أمر، يدعو إلى توحيدى باللين من القول والموعظة الحسنة، لا قف ولا غليظ، ولا صخب بالأسواق رؤوف بمن وآله، رحيم بمن آمن به، خشن على من عاداه، فيدعو قومه إلى توحيدى وعبادتي، ويخبرهم بما رأى من آياتي، فيكذبونه ويؤذونه، ثم سرد دانيال ما أملاه عليه الملك من قصة رسول الله ﷺ حتى وصل آخر أيام أمي بالنفخة وانقضاء الدنيا.

(٤) إخباره بالمغيبات.

أنخبر النبي ﷺ بأمور غيبية على لسان القرآن، وأمور أخرى ثبت إخبارها بالنقل الصحيح، أما القرآن فمنه قوله تعالى: ﴿وعند الله الذين آمنوا منكم﴾

وعملوا الصالحات ليستغفروهم في الأرض كما استغفلك الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم^(١) وقد تحقق هذا الوعد زمن الخلفاء. وقال تعالى: ﴿لندخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين﴾^(٢) وقد تحقق ذلك وقال: ﴿سيزم الجمع ويولون الدبر﴾^(٣) وقد تحقق هذا أيضا في غزوة بدر.

أما ما ثبت إخباره به من طريق السنة فكثير، منه إخباره بأن أول من يموت من أزواجه بعده زينب وكان كما قال، وإخباره عن الحسن بأنه سيد، وسيصلح الله به بين فئتين، وإخباره بموت النجاشي وهو بأرضه، ولا شك أن إخباره بتلك الشؤون الغيبية، وهو أمي نشأ بين قوم أميين ولم يجلس أمام معلم يدل على صدق نبوته ﷺ.

(٥) انتشار الإسلام بسرعة لم يسبق لها مثيل في الأديان السابقة.

صح في التاريخ أن الدين الإسلامي جمع إليه الأمة العربية في أقل من ثلاثين سنة، ثم تناول من بقية الأمم ما بين المحيط الأطلنطيقي والصين في أقل من قرن واحد.

وهذا أمر لم يعرف في تاريخ الأديان، خصوصا وأن الدين مهما سهلت تكاليفه فقيه التقييد بعد الإطلاق، والتزام أمور قد تخالف هوى النفس، فعجب الناس لهذا الانتشار السريع حتى ضل البعض في معرفة السبب الحقيقي، فزعم أن هذا الانتشار السريع ليس له سبب سوى السوق، والإكراه على اعتناق هذا الدين، وهذا بهتان، واقتراء، والسبب الصحيح ما سيقى على سمك:

محاسن الدين الإسلامي، وموافقة قواعده وأصوله للعقل الصحيح، وكفالاته

(١) سورة النور الآية ٥٥.

(٢) سورة الفتح جزء الآية ٢٧.

(٣) سورة القمر الآية ٤٥.

السعادة في الدارين للنوع الإنساني، وسهولة تكاليفه، وتسامحه مع أهل الديانات الأخرى، هو السبب الوحيد في انتشاره بتلك السرعة، كان الملوك من غير المسلمين إذا فتحوا مملكة بثوا دعاة في أنحائها تحمل أهلها على اعتناق دينهم ولا حجة لهم على ذلك إلا الغلبة والقوة ١١

أما المسلمون فكانوا يدافعون عن الحق بالدليل العقل، وإذا ظفروا بفتح بلد ووضعت الحرب أوزارها، واستقر سلطانهم عطفوا على المغلوبين وتركوهم متمسكين بدينهم، مقيمين لشعائره، آمنين مطمئنين، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، ويأخذون من مالهم جزءاً قليلاً، مقابل القيام بشئونهم وحفظ دمايتهم وأموالهم، ثم يشرحون لهم كتاب الله تعالى، وشريعته، ويتركون الخيار لهم في القبول وعدمه، ولا يستعملون شيئاً من القوة لإكراههم على الدخول في الدين ١٢

أمر الإسلام الناس بالنظر في الآيات الكونية. فأعطاهم حرية التفكير بخلاف غيره من الأديان.

أباح لهم التمتع بالطيبات من الرزق، ومقت الرهبانية التي لا تلائم الطبيعة البشرية بخلاف بعض الأديان، ربط أفرادهم ببعضهم ببعض بواسطة معاونة الفنى للفقير بالمال، وسوى بينهم في التقاضى واحترام الحقوق.

فتح باب الترغيب للعاصي: فبشره بفقران ذنبه متى حسنت التوبة وهكذا من المحاسن التي تضمنتها هذه الشريعة السمحاء.

ودين لا يحجر على العقل، ويتسامح مع مخالفته، ويكفل مصالح الناس في الدارين، لا شك أن المرشد إلى اعتناقه يكون صادقاً في دعواه الرسالة، فمحمد صادق حقاً.

(٦) قضى العقل والنقل بأن وظيفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تكميل النفوس البشرية ومعالجة الأمراض القلبية.

وقد تواتر أن نبينا محمداً ﷺ ظهر بين قوم معرضين عن الحق عاكفين: إما على عبادة الأصنام كمشركي العرب، وإما على ترويج المفتريات كاليهود، فقد استحلوا الربا وهو محرم عليهم، وأكلوا أموال الناس بالباطل، وإما على القول بالآب والابن والتثليث كالنصارى، وإما على عبادة الهين وتكاجح المحارم كالمجوس ١.

قام النبي بين هؤلاء الأقوام فادعى أنه مبعوث بكتاب ينير لهم طريق السعادة ويهديهم إلى الطريق الأقوم، وبين لهم ما يصح عقائدهم وما هم مكلفون به من الأعمال، كما أنه جاء إليهم ليتمم مكارم أخلاقهم، ويتنشل العالم من هذه الفساد والظلمة.

ادعى النبي هذا وقام بما أخبر به والتزمه، فهداهم إلى الطريق المستقيم وغير حالة الناس من ظلمة إلى نور، ومن نقص إلى كمال، ومن تحبط في العقيدة إلى اعتدال وتمسك بالحق الواضح، وظهر دينه على كل الأديان فاضمحلت تلك العقائد الزائفة، وأشرقت شمس التوحيد في الجزيرة وما حولها، وليس للنبوة معنى سوى هذا، فمحمد ﷺ صادق في قوله إنه رسول إلى الناس، لأنه حقق معنى النبوة بما قام به، وما حصل على يديه.

٢ - الأدلة الحسية

الناس بالنظر إلى استعدادهم، وإدراك الحق، وتمييز الخبيث من الطيب والصدق من الكذب، ليسوا في مرتبة واحدة، فمنهم من سمحت أفكارهم وعلت مداركهم، فأمكنهم أن يصلوا إلى إدراك ما خفى من الأسرار، وإلى كشف ما استجبهم على غيرهم، ومنهم من انحطت قوته الفكرية وضعفت، فاستسلمت لعالم الحس فكان رائدها ومرجعها، فلا تقنع إلا بما يقع تحت الحس.

ولم يخل عصر النبي ﷺ عن هذين الفريقين ، فلهذا جاء في تأييد دعواه بما يناسب كل طبقة .

فأيده الله تعالى بالقرآن الكريم ، والأدلة العقلية التي تقدم ذكر بعضها ، فاقنع بها المنصفون من العقلاء وأرباب الأفكار السامية .

أما الفريق الثاني فلم تكفه تلك الأدلة القاطعة لعجزه عن فهم الأسرار وإدراك المعقولات على الوجه الصحيح أو عناده ، فأراد الباري سبحانه وتعالى أن يقطع حجبته ، ويأتى له بآيات تناسب حاله الذي ظهر به ، فأظهر على يد النبي ﷺ كثيرا من المعجزات الحسية الخارقة للعادة .

وقد تقدم في مبحث أقسام المعجزة ذكر كثير منها ، فارجع إليه إن شئت . وملخص ما تقدم أن الله سبحانه وتعالى أبد نبه محمدا ﷺ بأدلة عقلية وحسية ، إذا تأملها المنصف لا يسعه إلا الجزم بصدق من ظهرت على يده ، وبأن من خالفه معاند يبادل بغير حق فلا يلتفت إليه .

عموم رسالته ﷺ

في مبدأ تكليف النوع الإنساني باعتناق دين سماوي كانت أفراداه بالنسبة لفهم مصالحهم ، وتحصيل شئونهم النافعة ، كالطفل الحديث العهد بالوجود ، فلا يألّف منه إلا ما وقع تحت حسه .

فاقتصرت حكمة اللطيف الخبير بعباده أن يسير بهم في شأن التكليف بالتدرج على حسب الاستعداد الموجود عندهم ، فكان يرسل ما بين وقت وآخر إلى كل طائفة على حدتها رسولا ، يصلح من شأنها ، ويكلفها بما يناسبها ، فيكون ذلك الرسول وحدة بين أفراد الأمة التي أرسل إليها .

ولم تعم رسالة نبي قبل سيدنا محمد ﷺ جميع الناس ، لأن العالم لم يكن قد

انفتح إلى درجة التفكير في الآيات الكونية ، والنظر في مصالحه على الوجه الصحيح حتى يدرك بواسطته النظر والتفكير أن الإنسان مدني بطبعه ، وأن أفراداه في حاجة إلى بعضهم ، وأن انتظامه تحت راية واحدة تظله ، وقانون عام يكفل مصالحه ، أولى به من التفرق والتقاطع ، والتباغض .

ولما جاء وقت إرسال سيدنا محمد ﷺ ، وكان الإنسان قد وصل إلى كماله البشري ، واستفاد من الحوادث الماضية ما ينبهه إلى وجوب استعمال عقله ، وإلى أنه هو المرجع في الحكم ، والمميز بين صحيح القول وقاسده .

في تلك الحالة يكون جمع الناس على كلمة واحدة ، وتدينهم بدين واحد بمطابطة العقل ، ويدعوه إلى التدبر ، ومشاركة الحسن في تفهم المصالح وعن طريق التعاون بين أفراد ذلك النوع الواحد أمرا ميسورا .

وإذا نظرنا إلى سيدنا محمد ومثله بين الأنبياء اتضح لنا أنه وإن اشترك مع إخوانه الأنبياء في أن الله تعالى جعلهم بالأخلاق العالية ، وحفظهم من النقائص البشرية ، إلا أن سيدنا محمدا ﷺ امتاز بكمال تلك الأخلاق فيه أكثر من غيره ، وهذا لا يؤدي إلى نقص في الأنبياء ، لأن التفاوت في الكيف لا في الكم ، بمعنى أن الصبر والشجاعة مثلا فيه أكمل وأتم من غيره ، أما أصل الصفات الفاضلة ، والأخلاق العالية ، فهي متحققة في جميع الأنبياء ، وإذا كان سيدنا محمد ﷺ قد أكرمه الله تعالى فمن عليه بتلك النعم الكاملة التي تستبج آثارا تناسبها ، والناس على ما سمعت قد انتقلوا من طور الطولية إلى طور الكمال البشري .

فإن المصلحة والحكمة تقتضي بأن يكون الكل خاضعين لقانون واحد ، يكفل مصالحهم ويحفظهم على التعاون ، والتأخي ، لهذا جاء القرآن الكريم مملنا بجميع رسالة سيدنا محمد ﷺ ، وأنها لا تختص بزمان ، ولا مكان ، ولا بطائفة دون طائفة ، وإنما محمولة للناس من تقاطع ، وتباغض ، إلى اتحاد وألفة ، ومن تعدد

معبودات باطلة إلى الالتفاف حول معبود واحد، هو الموجد للمخلوقات، المستحق للعبادة وهو الرحيم بهم .

قال تعالى . ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾^(١) .

وقال تعالى . ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ﴾^(٢) .

وقال تعالى . ﴿ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ﴾^(٣) .

وقال تعالى . ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا بهوا لكم ﴾ .

وقال تعالى . ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ﴾^(٤) .

وقال تعالى . ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير ﴾ .

وقال تعالى . ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويخفى عن كثير ﴾^(٥) .

وقال تعالى . ﴿ وإذا صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصرو فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين . قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم . يا قومنا أجبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويمحرم من هذا آلهم ﴾^(٦) .

(ط) سورة الأنعام الآية ١٠٧

(٢) سورة صها الآية ٢٨ .

(٣) سورة الأعراف الآية ١٥٨

(٤) الآية الأولى من سورة الفرقان .

(٥) سورة المائدة / ١٥ .

(٦) سورة الأحقاف / ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

الشرعة المحمدية دائمة لا تنسخ

إن الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد، ويلزمهم بالوقوف عند حدود لا يتعدونها لغرض استعبادهم، وإذلالهم، وإظهار سلطانه عليهم، وإنما كلفهم لمصالح تعود عليهم، وللوصول إلى سعادة مرتبطة بامتثالهم لما طلب منهم فعله أو تركه .

وقد جاء على لسان الرسل السابقين شرائع كثيرة، كل واحدة منها كانت تكفل مصالح الأمة، التي أرسل إليها صاحب تلك الشريعة في زمن خاص .

ومتى انتهى ذلك الزمن وأمله وجاء خلق جديد تجددت الحاجة إلى شرع آخر، يناسب هذا الخلق، ولم يعرف أن شريعة قبل شريعة سيدنا محمد ﷺ جاءت صالحة لجميع الأزمان لما علمت أن الناس في زمن الأنبياء السابقين لم يكونوا قد وصلوا إلى الكمال البشري، والنضوج العقلي، فكان خطابهم على حسب استعدادهم^(١) .

أما شريعة سيدنا محمد ﷺ، فقد جاءت والإنسان قد كمل في باب الإدراك، وتفهم المصالح العامة والخاصة، فاقتضت المصلحة، والحكمة أن تكون تلك الشريعة صالحة لجميع أفراد العالم، ملائمة لجميع الأزمان .

ولما فطر عليه الإنسان بأصل خلقته، متوسطة بين الإفراط والتفريط، كفيلة بالسعادة، فقد أرشدت الإنسان إلى ما يرفع شأنه، ويحقق إنسانيته، فطلبت منه أن يتبدل عبادة الأصنام والكواكب، وأن يقصر عبادته على معبود واحد، هو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما .

وأطلقت فكره في التأمل في ملكوت السموات والأرض، ليستدل بذلك الصنيع البديع المتقن على وحدنة المعبود الحق، وعلى أنه هو الحق والهادي دون

(١) في المصنفين على حسن استعدادهم والصواب ما كتبه .

سواء، ﴿إِنْ فِي مَخْلُقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١) ورغبته في التحل بمكارم الأخلاق، وأباحته له من عطايا الدنيا ما لا يضر بالعرض، أو النفس، أو الغير، أو المال، وشرعت له عبادات من صلاة وصوم، وزكاة وغير ذلك، مما من شأنه أن يزرع في نفس المتكلف خلقاً طامراً، وتغرة من الخبائث، ومعاونة لإخوانه المؤمنين.

وأمرته بالسعى في المصالح الدنيوية على وجه لا يضر بآخرته، ووضعت قوانين تكفل حق الأفراد، والأسر والجماعات.

ولم تترك شيئاً مما يحتاج إليه الإنسان حتى آداب النوم والأكل والشرب!!

فشرعته جاءت وافية بجميع مصالح الإنسان، وبيان ما يؤول إليه أمره في العالم الآخرى، ومطابقتها للقطرة الإنسانية جديرة بأن تكون آخر الشرائع، وناسخة لكل شريعة قبلها، وصاحبها يكون خاتم النبيين، وسنة الترقى تنتهى بالكمال، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾.

وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾^(٣).

- (١) سورة آل عمران / ١٩٠.
(٢) سورة الأحزاب / ٤٠.
(٣) سورة المائدة جزء الآية / ٣.

فيه المتكبرين بعثته ﷺ

المتكبرين بعثته سيدنا محمد ﷺ فرقتان:

الأولى أنكرت بعثته إلى العرب وغيرهم.

والثانية أنكرت بعثته إلى غير العرب، وسلمت بعثته إلى العرب.

والذين أنكروا بعثته على الإطلاق هم: النصارى وجميع طوائف اليهود ما عدا المسيحية:

وهؤلاء الذين أنكروا بعثته على الإطلاق اختلفوا من حيث الشبه التي استلوا إليها في إنكارهم، فاستند النصارى في إنكارهم إلى القدح في معجزاته ﷺ.

وعمل ما قالوا: أن المعجزات تنحصر في نوعين:

النوع الأول القرآن.

والنوع الثاني غيره من خوارق العادات التي ظهرت على يده، فتحدثت في إعجاز القرآن بشبه سياقى ذكرها، والرد عليها عند الكلام على مطاعن القرآن، وقدحت في غيره من الخوارق بأنه من باب السحر والكهانة.

وهذا قدح متشوه التباس الأمر على ذلك الناظر، وعدم التفرقة بين المعجزة، وغيرها، وعدم النظر إلى أحوال مدعى النبوة، وأحوال الساحر.

والعقل السليم لا يسلم ذلك القدح لوجوه كثيرة:

منها أن النبي ﷺ ما كان يطلب شيئاً تعود ثمرته على شخصه حتى ينهم بذلك، بل كل ما كان يطلبه ويتغيه هو السعادة لقومه في الدارين ومنها: أن مسيرة النبي ﷺ، وما كان عليه من الأخلاق الفاضلة، واتمسك

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصفح عن ظلمه، وعدم الانتقام لنفسه، وغير ذلك من صفاته، يمنع توهم كونه ساحرا.

ومنها: أن مثل انشقاق القمر. لو كان سحرا لخيّل لمن وجد مع النبي ﷺ فقط، دون من كان مسافرا، ولا علم له بتلك الحادثة، وقد ثبت أن المسافرين أخبروا بعد قتلهم من السفر بأنهم رأوا القمر قد انشق فلقين.

وأبضا فقد علمت فيما سبق أن المعجزات: من قبيل الخارق للعادة، والسحر ليس من الخارق للعادة، فالقول: بأن هذه الخوارق من قبيل السحر باطل.

أما طوائف اليهود غير المسيحية، فاستدلوا في إنكارهم بعثة النبي مطلقا إلى شيتين:

الأولى. قولهم، لو كان محمد نبيا مبعوثا لثرب على ذلك نسخ شريعة من سبقه من الأنبياء المرسلين، لكن النسخ باطل، فما أدى إليه، وهو كون محمد نبيا مبعوثا باطلا، فثبت نقيضه، وهو أنه ليس نبيا مبعوثا، وجه لزوم النسخ لبعثته: أن شريعته مخالفة للشرائع السابقة في كثير من الأحكام الشرعية العملية، فالعمل بها مؤد إلى إبطال العمل بالشرائع السابقة في تلك الأحكام.

وجه استحالة النسخ وبطلانه: أنه يستلزم واحدا من أمرين: الجهل أو العبث، لأن النسخ إن كان لحكمة ظهرت؟ ولم تكن معلومة من قبل، يلزم الجهل، وإن لم يكن لحكمة اقتضته فهو عبث من غير فائدة، وكل من الجهل والعبث محال على الله تعالى.

ويجاب عن ذلك: بأننا نختار أن النسخ لحكمة، ومصلحة اقتضته، ولا يلزم الجهل لأن الله تعالى علم في الأزل، أن المصلحة في العمل بحكم كذا إلى وقت معلوم، وبعد ذلك الوقت تكون المصلحة في العمل بغيره، ولا ضرر في ذلك، لأنه يرجع إلى أن الأحكام وجدت في الخارج طبقا لعلم الله تعالى.

والجهل بالمصالح راجع إلينا لعدم إطلاعنا على الغيب، وقد جاء في شريعة موسى: حرمة التزوج بالأخت مع أنه كان مباحا في شريعة آدم وهذا نسخ.

الشبهة الثانية: أنه قد نقل عن سيدنا موسى عليه السلام أنه قال في وصف شريعته: (هذه شريعة مؤبدة) ونقل هذا تواترا، فلو نسخت شريعته لبطل قوله هذا، وكيف يكون قوله باطلا، وهو نبي مرسل لا يخبر عن شيء إلا بوحى؟ وإذا كان نسخ شريعته مؤديا إلى إبطال قوله، وهو باطل، فما أدى إلى نسخ شريعته وهو إرسال سيدنا محمد ﷺ يكون باطلا.

ويجاب عن هذه الشبهة. بجوابين. الأول بالتسليم، وحاصله: أنا نسلم أنه من قول موسى:

ولكن يجب تأويله: جمعا، وبين ما تواتر عن سيدنا موسى من أخباره برسالة سيدنا محمد ﷺ وما اشتملت عليه التوراة التي نزلت على موسى، من التبشير برسالة سيدنا محمد ﷺ، فيحمل التأيد في قوله (مؤبدة) على طول المكث فقط.

والجواب الثاني: بالمع، وحاصله أنا نمنع كون هذا من قول موسى، بل هو مخلق، اختلقه ابن الراوندي، وقد عرف اليهود باقتراء الكذب على الله وتخریف الكلم عن مواضعه، فلا اعتماد على نقلهم.

ثانيا. قولهم: إن قول موسى هذا نقل تواترا ممنوع، يدعي مثل تواتر قول عيسى عليه السلام، مع أنه شبهه لهم، ولو كان هذا المقول من قول موسى محتججا به لوجوده على النبي ﷺ عند تقسيمه، من غير أن ينقل عيسى ذلك، واستدعوا أيضا بأنه يوجد في التوراة: (تمسكوا بالسيف، ما دامت السموات والأرض)، فإنه يفيد استدانة الشريعة الموسوية وعدم نسخها.

ويجاب عن هذا بأنه لا يواتر في التوراة الموجودة الآن، لاتفاق علماء التاريخ على أن اليهود لما تخلى نبي الله ﷺ عنهم ذلك الظالم المسمى

(بعت نصر)، فقتل ثلثهم وسبي ثلثهم، وترك ثلثهم، وأحرق أسفار التوراة، وكان جميع الحفظة لها من المقتولين .

وأما الذين أنكروا بعثه إلى غير العرب وسلموا بعثه إلى العرب فهم: المسيحية من اليهود .

هذه الفرقة قالت: إن محمداً بعث إلى العرب خاصة، وأنكرت بعثه إلى باقي الخلق .

واستندت في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾^(١) فإن هذه الآية تفيد أن الرسول يكون لسانه لسان قومه الذين بعث إليهم، وحيث كان لسان محمد ﷺ العربية، فيكون قومه هم العرب لا غير .

والجواب أن الآية ميقت لحكاية حال الرسل السابقين، مع أنهم، فإن معناها: وما أرسلنا في الأمم الخالية من قبلك رسولا إلا وهو متكلم بلغة من أرسل إليهم من الأمم .

والحكمة في ذلك: تسهيل فهم الخطاب على قوم ذلك الرسول حتى لا يحتاجوا إلى مترجم .

فكون الآية حاكية لحال الأنبياء مع أممهم غير متعرضة لحال النبي مع من أرسل إليهم .

وحينئذ يقال: لِمَ لَمْ تتبع تلك السنة مع سيدنا محمد ﷺ، وينزل القرآن الكريم بجميع اللغات تسهيلا على قومه ؟؟

والإجابة على ذلك نقول: علمت من مباحث عموم الدعوة أن عموم رسالته ﷺ قضت به الأدلة القطعية: عقلية وتقليدية، فعمت دعوته العرب، والعجمي،

(١) سورة إبراهيم جزء الآية رقم ٤ .

والأسود، والأحمر، والجن، والبشر، فلو نزل القرآن بجميع اللغات وتعدد نظمه حسب تعدد ألسنة الأمم لأدى ذلك إلى التنازع واختلاف الكلمة، وتطرق أيدي التحريف، وكان اختصاص النظم العربي والإعجاز دون غيره مظنة القدح في ذلك الكتاب، فالحكمة إذاً هي في اتحاد النظم الكريم، ومجيئه بلغة واحدة .

ولما كانت لغة العرب أشرف اللغات، وهي لغة النبي وقومه، الذين بعث فيهم وهي التي بها كان القرآن معجزاً نزل الكتاب باللسان العربي المبين .

وفهم الآية على ذلك الوجه لا تصلح الآية حجة لذلك الفريق القائل إن رسالته للعرب خاصة، لأنها مسنوقة للذكر حال الأنبياء السابقين مع أممهم . وقيل: إن الآية شاملة للنبي وغيره، والمعنى وما أرسلنا رسولا إلا وكانت لغته لغة قومه، الذين بعث من بينهم، وهذه رسالته تكون لقومه ولغيرهم .

وبالجملة فالآية محتملة، وليست نصاً فيما فهمه ذلك المخالف، فلا تعارض ما كان نصاً في عموم دعوته، وهو الآيات المستطورة في مباحث عموم الدعوة التي سبق ذكرها .

وأيضاً يقال لهذا الطاعن في عموم رسالة النبي ﷺ المسلم بإرساله إلى العرب: حيث إنك سلمت بعثته إلى العرب فقد اعترفت بأنه نبي مبعوث .

ومن لوازم كونه مبعوثاً أن يكون صادقاً في خبره، وقد نقل عنه تواتراً أنه أخبر بأنه نبي مبعوث إلى الخلق كافة، ودل القرآن الكريم المنقول إلينا تواتراً على ذلك، فيلزمك أن تصدقه في قوله إنه مبعوث إلى الخلق، وأن تصدق القرآن في ذلك حيث إنك مستدل بالآية السابقة الذكر .

(١) ممكنة وردت العبارة في المطبوعتين وأرى أن العبارة فيها خطأ مطبعي، وأقول أن تكون العبارة: وهذا لا ينال أن تكون رسالته لقومه ولغيرهم .

الصحف والكتب السماوية

التي أنزلت قبل القرآن

ثبت بالقرآن والتواتر والإجماع، أن الله سبحانه وتعالى أنزل على داود عليه السلام كتاباً سماوياً، وعرف باسم خاص وهو (الزبور)، وأنزل على موسى كتاباً سماوياً هو التوراة، وأنزل على عيسى كتاباً سماوياً هو الإنجيل، قال تعالى: ﴿وآتينا داود زبوراً﴾ وقال تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وقفينا على آلهم بعيسى بن مريم مصداقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور﴾^(٢).

أما الصحف فقد ورد في شأنها آثار كثيرة، وأرجحها أنها مائة صحيفة خمسون نزلت على شيث عليه السلام، وثلاثون نزلت على إدريس عليه السلام، وعشرة نزلت على إبراهيم، وعشرة نزلت على موسى، والظاهر أن هذه الصحف كانت مشتملة على مواضع وإرشادات إلى التحلى بمكارم الأخلاق، والتخلّى عن مساوئها، ولم يعرف عنها شيء يقينا لعدم وجود ما يفيد يقينا بشأنها.

ما طرأ على الكتب السماوية

الذى يؤخذ من كلام الكاتبين في هذا النوع أن الزبور الذى نزل على داود عليه السلام، لم يأت بشرع جديد ناسخ لشرع موسى، وإنما كان عبارة عن مواضع وترغيب فيها ينفع، وتلميح بين المخار، ولذلك لم ينسخ بالشرع الذى جاء بعده، لأن التسخين إنما يكون فى الأحكام والتكاليف الفرعية.

(١) سورة المائدة الآية ٦٤.

(٢) سورة المائدة الآية ٦٤.

ولقد كان من المظنون أن مثل هذا الكتاب لا يتطرق إليه التغير والتبدل لعدم وجود الداعى إلى ذلك، ولكن ذكر ابن تيمية فى كتابه الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح فى آخر الجزء الأول ما نصه:

(وكذلك رأينا فى الزبور نسخاً متعددة يخالف بعضها بعضاً مخالفة كثيرة فى كثير من الألفاظ، والمعاني يقطع من رآها أن كثيراً منها كذب على زبور داود وليس من زبور داود عليه السلام).

أما التوراة والإنجيل فقد ذكر الكاتبون أنه طرأ على كل منهما تحريف وتغير، كان من لوازمه قطعاً أنه لا يمكن الجزم معه بأن سفر كذا أو إصحاح كذا نزل من السماء.

وسأبين لك بطريق الإيجاز مفهوم التحريف وأنواعه، وأذكر لك الأدلة التى تثبت وقوعه فى التوراة والإنجيل.

مفهوم التحريف

قال فى القاموس: التحريف: التغير، وقال فى مختار الصحاح: تحريف الكلام عن مواضعه: تغييره، ومن هذا يتبين أن تحريف الكلام هو تغييره، والعدول به عن جهته.

ويندرج تحت هذا المفهوم نوعان: التحريف اللفظى، والتحريف المعنوى.

والتحريف اللفظى: يندرج تحته أمور ثلاثة.

الأول تبديل لفظ بلفظ، أو جملة بجملة يكون بينهما مغايرة فى المعنى.

الثانى زيادة كلمة، أو بقية توجب تغيير المعنى.

الثالث نقص كلمة أو جملة بحيث يكون ذلك إما بإزالة بعض

أجزاء الكلمة، أو حذف بعض حروفها، أو تغيير بعض حروفها.

النصارى لفظ (الفارقليط) الذى معناه فى لغة الإنجيل الأصلية (أحمد) على روح القدس توصلا لإنكار بشارة الإنجيل بنينا ~~عيسى~~ .

أما الدليل على وقوع التحريف فى هذه الكتب : فهو .

(١) الاختلاف الواقع بين نسخ التوراة الموجودة فى أيدي اليهود، وكذلك نسخ الأناجيل الموجودة فى أيدي النصارى، فإن هذه النسخ لو كانت سماعية. وهى التى جاء بها الوحى ما وجد فيها هذا الاختلاف المؤدى إلى التناقض حتماً، بحيث لا يمكن الجمع بينها .

(٢) اشتغال هذه الكتب على ما يحمله العقل، وبخالف الفطرة السليمة .

(٣) اعتراف أكابرهم بوقوع الاختلاف فى هذه الكتب .

أما الاختلاف الواقع فى نسخ التوراة، فقد حصل فى مواضع كثيرة يعرفها من نظر فى نسخها وإلى أذكر لك شاهداً على ذلك .

النسخ المشهورة للتوراة عند اليهود ثلاثة :

الأولى : النسخة العبرانية : وهى المعتمدة عند اليهود وجمهور علماء البروسانت .

والثانية : النسخة اليونانية وهى التى كانت معتبرة عند المسيحيين إلى القرن الخامس عشر الميلادى . وكانوا يعتقدون إلى هذه المدة تحريف النسخة العبرانية .

والثالثة : النسخة السامرية، وهى المعتمدة عند السامريين .

هذه النسخ الثلاث نصت على مقدار الزمن من خلق آدم إلى طوفان نوح عليه السلام .

ولكن النسخة العبرانية قدرته بـ ١٦٥٦ بألف وستمائة وست وخمسون سنة، والنسخة اليونانية قدرته بـ ١٢٦٢ بألف ومائتين واثنين وستين سنة، والنسخة السامرية قدرته بـ ١٣٠٧ بألف وثلاثمائة سنة وسبعة .

فانظر إلى هذا الاختلاف الفاحش الذى يتعين معه كذب الكل، أو البعض .

ولأجل هذا الاختلاف الفاحش لم يعتمد المؤرخ الشهير عندهم يوسيفس اليهودى التقدير الموجود فى هذه النسخ، واختار أن المدة المذكورة ٢٢٥٦ ألفان ومائتان وست وخمسون سنة .

كذلك ذكر فى التوراة العبرية أن الزمان من الطوفان إلى ولادة إبراهيم عليه السلام ٢٩٢ سنة، وقدر فى اليونانية ١٠٧٢ بألف واثنين وسبعين سنة، وقدر فى السامرية بتسعمائة واثنين وأربعين سنة .

وفى سفر الخليفة فى الباب السادس والثلاثين آية (٣١) هذا النص :

(وهؤلاء الملوك الذين ملكوا فى أرض آدم قبل أن يملك لبنى إسرائيل) هذه الآية قال فيها آدم كلارك فى المجلد الأول من تفسيره ما نصه غلب ظنى أن مرسى عليه السلام ما كتب هذه الآية : والآيات التى بعدها إلى الآية التاسعة والثلاثين . بل هذه الآيات، هى آيات الباب الأول من السفر الأول من كتاب أخبار الأهم، وأظن ظناً قوياً قريباً من اليقين، أن هذه الآيات كانت مكتوبة على حاشية نسخة صحيحة من التوراة فظن الناقل أنها جزء المتن فادخلها فيه .

فهذا اعتراف من ذلك المفسر بأن تلك الآيات ليست من التوراة، وأنها زيدت من النساخ .

وفى الباب الرابع من سفر التكوين فى النسخة العبرانية الآية الثامنة هكذا، (وقال قاييل لهاييل أخيه، ولما صار فى الحقل قام قاييل على هاييل أخيه فقتله) وفى النسخة السامرية، واليونانية والتراجم القديمة هكذا .

(وقال قاييل لهاييل أخيه . تعالى نخرج إلى الحقل، ولما صار فى الحقل قام قاييل على هاييل أخيه فقتله) فإذا قارنت بين هذه النسخ ترى أن النسخة العبرانية سقط منها ما ثبت فى السامرية، واليونانية .

وقال بعض الكاتبتين، قد نقل عن علمائهم تسليم ذلك .

أما الاختلاف الواقع في نسخ الأناجيل فهو كثير أيضا، وهذه شواهد .
قال صاحب روح المعاني في تفسير سورة آل عمران عند كتابته على قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْفُسَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ ^(١) ما نعده، وما يعهد وقوع التغير في كتب الله تعالى، وأنها لم تبق كيوم نزلت وقوع التناقض في الأناجيل، وتعارضها وتكاذبها ومخالفها وتضادتها بعضها ببعض، فإنها أربعة أناجيل .

الأول، «إنجيل متى»، وهو من الاثني عشرة الحواريين، وإنجيله باللغة السريانية . كتبه بأرض «فلسطين» بعد رفع المسيح إلى السماء بثمان سنين، وعدة إصحاحاته، ثمانية وستون إصحاحا .

والثاني «إنجيل مرقس» وهو من السبعين وكتب إنجيله باللغة الفرنجية بمدينة «رومية» بعد رفع المسيح باثني عشرة سنة، وعدة إصحاحاته ثمانية وأربعون إصحاحا .

والثالث «إنجيل لوقا»، وهو من السبعين أيضا . كتب إنجيله باللغة اليونانية بمدينة «الإسكندرية» بعد ذلك، وعدة إصحاحاته ثلاثة وثمانون إصحاحا .

والرابع «إنجيل يوحنا» وهو حبيب المسيح كتب إنجيله بمدينة «إفيس» في آسيا . بعد رفع المسيح بثلاثين سنة .

وعدة إصحاحاته في النسخ القبطية ثلاثة وثلاثون إصحاحا .

وقد تضمن كل إنجيل من الحكايات والقصص ما أغفله الآخر، واشتمل

(١) سورة آل عمران الآية ٧٨ .

على أمور وأشياء قد اشتمل الآخر على تفويضها، أو على ما يخالفها، بل فيها ما يحكم الضرورة بأنه ليس من كلام الله تعالى أصلا .

فمن ذلك أن «متى» ذكر أن «المسيح» صلب وصلب معه لصان أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، وأنهما جميعا كانا ييزآن بالمسيح مع اليهود، ويهرانه، وذكر (لوقا) خلاف ذلك فقال: إن أحدهما كان ييزأ به، والآخر يقول له، أما تفتي الله تعالى، أما نحن فقد جوزينا، وأما هذا فلم يحصل قبيحا، ثم قال للمسيح يا سيدي أذكرني في ملكوتك فقال حقا إنك تكون متي في الفردوس .

ولا ينبغي أن هذا يؤول إلى التناقض، فإن اللصين عند (متى) كافران، وعند لوقا أحدهما مؤمن والآخر كافر !! وأغفل هذه القضية مرقس ويوحنا !! .

ومنه أن لوقا ذكر أنه قال يسوع: إن ابن الإنسان لم يأت ليهلك نفوس الناس . ولكن ليحيى، ويخالفه أصحابه، وقالوا بل قال: إن ابن الإنسان لم يأت ليلقى على الأرض سلافاً، لكن سيفاً ويضرم فيها نارا !! ولا شك أن هذا تناقض غريب، أحدهما يقول: جاء رحمة للعالمين، والآخر يقول جاء نقمة على الخلائق أجمعين !!

ومن ذلك أن متى قال: يسوع للتلاميذ الاثني عشر أنتم الذين تكونون في الزمن الآتي جلوساً على اثني عشر كرسيًا تدبثون اثني عشر سبط إسرائيل فشهد لكل بالفوز والبر عامة في القيامة .

ثم نقض ذلك (متى) وغيره، وقال مضي واحد من التلاميذ الاثني عشرة وهو يهوذا صاحب صندوق الصدقة، فارتضى على يسوع ثلاثين درهماً، وجاء بالشرطي فسلم إليهم يسوع فقال يسوع: الربل له خير له أن لا يولد .

ومنه أن متى أيضا ذكر أنه لما حمل يسوع إلى فلاطس القائد قال: أي شر فعل هذا فصرخ اليهود وقالوا يصلب يصلب، فلما رأى عزمهم وأنه لا يمنع فيهم، أخذ ماء وغسل يديه وقال أنا بريء من دم هذا الصديق، وأنتم أبصر،

وأكذب روحنا ذلك فقال لما حمل يسوع إليه قال لليهود ما تريدون قالوا:
بصلب فغضب يسوع ثم سلمه إليهم إلى غير ذلك مما يطول .

فإذا وقع هذا التغير والتحريف في أصول القوم ومقدمهم فما ظنك في
فروعهم ومتأخرهم أ هـ .

ولا شك أن هذه الاختلافات الواقعة بين النسخ بتبديل، أو زيادة أو نقص،
بل تعدد هذه النسخ أقوى دليل على أن تلك الكتب ليست هي الكتب التي
نزلت على سيدنا موسى، وسيدنا عيسى عليهما السلام، بل هي بين أمرين: إما
أن تكون بتمامها من وضع البشر واختراعاتهم، وإما أن تكون قد أدخل فيها ما
ليس منها. وعلى كل فقد أصبحت تلك الكتب مشكوكا فيها فلا اعتماد عليها،
هذا ما يتعلق بالدليل الأول وهو الاختلاف بين النسخ .

وأما الدليل الثاني: وهو اشتغال هذه الكتب على ما يحمله العقل ويجب أن
يتزوه عن مثله كل كتاب مقدس فشاهده عدة أمور :

(أ) اشتملت كتب العهد العتيق على نسبة السكر والزنا وانكشاف العورة لنوح
عليه السلام .

(ب) نسبة السكر والزنا بالبنات للوط عليه السلام .

(ج) نسبة الزنا بامرأة أوبيا وتصريف زوجها للقتل لداوود عليه السلام .

(د) إحضار فتاة جميلة إلى داود في آخر أيامه .

(هـ) روى يهوذا بن صقوبيه بأنه زنى بامرأة ابنة، فأثمت بفارس عن أحد
أجداد المسيح، كما أنه اشتمل الإنجيل على ما يفيد اعتقادهم بصلب المسيح،
وجعله دفاعة عما ارتكبه أبو البشر .

لا شك أن العقل يحيل على الأنبياء ارتكاب الخطايا وبخاصة إذا كانت
شعرة بحسنة كالزنا، وكذلك يحيل معاقبة شخص بما ارتكبه غيره لأنه ظلم .

كما يجب أن تنزه الكتب المقدسة عن ذكر مثل هذه المخازي التي تقشعر منها
الأجسام، ويتصيب منها حين الإنسانية عرقاً، ويحمر لها وجه القضيلة حياء
ونجلاً .

وأما الدليل الثالث . وهو اعتراف أكابرهم بعدم الاعتماد على هذه الكتب
فإليك بيانه :-

نقل الكتاتيون في هذا الموضوع اعترافات كثيرة لعلماء اليهود والنصارى
بتحريف التوراة، والإنجيل، وإني أقتصر على ذكر بعضها لتزداد يقينا بحصول
التحريف المستلزم عدم الاعتماد عليها .

قال هارسل في صفحة ٣٣٠ من المجلد الأول من تفسيره «إن كنكات في
الباب السابع عشر من سفر صموئيل يعلم أن عشرين آية من الآية الثانية عشرة
إلى الآية الحادية والثلاثين إلحاقية وقابلة للإخراج، ويقول إذا صححت ترجمتنا
مرة أخرى فلا تدخل هذه الآيات فيها مـ .

وقال هارسل أيضاً في صفحة ٢٧٥ من المجلد الثالث من تفسيره، هذا
القول صادق البتة أن المتن العبري كان بعد حادثة (بخت نصر) بل لعله كان
قبلها أيضاً، قبلية بسيرة في أشنع حالة للتحريف بالنسبة إلى الحالة التي
حصلت في وقتها، بعد تصحيح عزرا .

وقال أيضاً في صفحة ٢٨٢ من المجلد الثالث من تفسيره في مقدمة كتاب
يوشع أن المتن المقدس حرقه لا ويب فيه، وظالم من المتأخرين النسخ لأن
العبارة الصحيحة في العبارات المختلفة لا تكون إلا واحدة . وهذا مظهر بل أقول
قريب من اليقين، إن العبارات الصحيحة جداً دخلت في بعض النسخ في المتن
المطبوع، ولكن لم يظهر في دليل على أن التعديلات في كتاب (يوشع) من
سائر كتب العهد العتيق .

وقال (وارد كاثوليك) في كتابه: وصل عرضحال من فرقة بروتستانت إلى

السلطان (جس الأول) بهذا المضمون، أن الزبور التي هي داخلية في كتاب صلاتنا عاقلة للعبري بالزبادة، والنقصان والتبديل، في مائتي موضع (تخمينا) اهـ وقال أيضا (وارد كاتوليك) في كتابه مينا أحوال الإنجليز البروستانت. وما أفسدوه في تراجمهم للتوراة والإنجيل، قال المستر كاريل: المترجمون الإنجليز أفسدوا المطلب، وأغفوا الحق، وخدعوا الجاهل، وجعلوا مطلب الإنجيل الذي كان مستقيما معوجا، وعندهم الظلمة أحب من النور!! والكذب أحب من الصدق!! اهـ.

وقال أيضا وارد كاتوليك في كتابه استدعى مستر بروتن من أراكين فونسل للترجمة الجديدة قائلا إن الترجمة التي هي مروجية في إنجلترا هي مملوءة من الأغلط وقال للتفسيرين: إن ترجمتكم الإنكليزية المشهورة حرفت عبارات كتب العهد العتيق في ٨٤٨ ثمانمائة وثمانية وأربعين موضعا، وصارت سببا لرد أناس غير محضرين، كتب العهد الجديد ودخلهم النار.

وقد ألف (سلسوم) من علماء الوثنيين في القرن الثاني للميلاد كتابا لإبطال الديانة النصرانية قال فيه كما نقل عنه (اكهارن) من علماء ألمانيا ما ترجمته (بدل النصاري أناجيلهم ثلاث مرات، أو أربع مرات بل أكثر من هذا تبديلا كان مضامينها بدلت اهـ) وفي كتبهم: إن الفرقة الأيونية من فرق النصاري في القرن الأول للميلاد كانت تصدق بإنجيل (متى) وحده وتنكر ما عداه ولكن كان ذلك الإنجيل مخالفا لإنجيل (متى) الذي ظهر بعد ظهور تسلاطين. وإن الفرق المارسيونية من فرق النصاري القديمة كانت تأخذ بإنجيل لوقا وكانت النسخة التي تؤمن بها مخالفة للمرجوعة الآن، وكانت تنكر سائر الإنجيل، وهي عندهم من المتبعة.

وأظن أنك بعد أن سمعت بتلك النصوص المتعارضة، وحكم العقل على هذه الكتب بالتحريف، لا تمسها على المستحيل، واعتراف أكابرهم بالتحريف، لا يبقى عندك شك في أنها طرأ عليها من التغير والتبديل ما لا يمكن منه الجزم بصحتها اهـ.

القرآن الكريم

القرآن الكريم هو اللفظ العربي المنزل على سيدنا محمد ﷺ المنقول إلينا تواترا، المتجد بتلاوته، المتحدى بأقصر سورة منه.

أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد عليه الصلاة والسلام منجما في ثلاث وعشرين سنة، ولم ينزل جملة واحدة كبره من الكتب السماوية، لتستعد القوى الإنسانية لتلقيه، وليتيسر كتابته وحفظه.

اشتمل ذلك الكتاب على مائة سورة وأربع عشرة.

منها ما نزل قبل الهجرة ويسمى مكيا.

ومنما ما نزل بعد الهجرة ويسمى مدنيا. وكانت كلما نزلت آية أو سورة بلغها النبي إلى أصحابه، وطلب منهم حفظها، فيحفظونه، ويقلون أمامه ما حفظوه ليشتوا من حفظه كما سمعوه من الرسول ﷺ.

ولم يكلف النبي بتحفيظ أصحابه، بل كان يأمر كُتَّاب الوحي بكتابة ما ينزل وقت نزوله، وهم كثيرون منهم زيد بن ثابت، وعلى بن أبي طالب، وعثمان ابن عفان، وعبد الله بن مسعود، ومعاوية بن أبي سفيان، فكانوا يكتبون ما يمليه عليهم في الجلد، وأطراف الجريد التي ليس فيها خوص، والعظام مع ملاحظة ترتيب الآيات في السور كما يأمرهم الرسول، ولم يتقل رسول الله إلى الرفيق الأعلى حتى عرض القرآن بعد تمامه عرضتين على جبريل، ثم ثراه عليه أصحابه بعد ذلك على الترتيب المعروف، وحفظ جميع في الصحائف، بخاتمة الأمر أن الصحائف والألواح التي كتب عليها لم تكن مجموعة بين دفتين في مصحف واحد، كما أنها لم تكن جميعها تحت يد واحدة، بل كانت مفرقة عند الصحابة. وبقي القرآن في تلك الصحف المفرقة عند الصحابة إلى أن كان حرب الردة في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وكثر القتل في القراء، وفي واقعة الجامة، فخاف سيدنا عمر أن يعم القتل جميع القراء فيذهب كثر من القرآن.

فرض على أي بكر رضى الله تعالى عنه جمع القرآن فلم يصادف هذا الأمر في بدايته قبولاً عند أي بكر، لكونه لم يفعل في زمن الرسول ﷺ، وعرض أبو بكر هذا الرأي على زيد بن ثابت فرأى ما رآه الخليفة .

ولكن عمر عزم على ما رآه ولا زال يؤيد رأيه حتى وافقاه، فجمع أبو بكر الحفظة المعروفين بالإتقان، فاجتمعوا مرة أخرى وأحضروا تلك الصحف التي كانت مكتوبة في زمن النبي ﷺ، وأخذوا يقرأونها ويقابلونها حتى وصلوا إلى قوله تعالى ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾ فإن تولوا لقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم (١) فلم يجدوه ضمن المكتوب مع كونه محفوظاً عند الحفاظ، فما زالوا يبحثون حتى وجدوه مكتوباً عند أبي خزيمة بن أوس الأنصاري .

وكذلك آية ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنه من قضي نحبه ومنهم من ينظر وما بدلوا تبديلاً﴾ (٢) من سورة الأحزاب فإنهم وجدوها عند خزيمة بن ثابت فكتبوا القرآن: آياته، وسوره على الترتيب، والضميط اللذين تلقوهما عن رسول الله ﷺ، ووضع عند أبي بكر فلما توفي كان عند عمر، وبعد وفاته وضع عند السيدة حفصة أم المؤمنين بنت سيدنا عمر رضى الله تعالى عنهما .

ولم تزل هذه الصحف عند السيدة حفصة حتى كانت خلافة سيدنا عثمان رضى الله تعالى عنه .

فأشار عليه بعض أصحابه أن يكتب للناس مصاحف ويرسلها إلى الآفاق التي انتشر فيها الإسلام ليجتمع المسلمون على مصحف واحد، وحتى لا يقع

(١) الأيمان في آخر سورة العنبر.

(٢) سورة الأحزاب الآية ٢٣ .

في القرآن زيادة ولا نقص، ولا تبديل في آياته، ولا تغيير في ترتيبه، فأرسل سيدنا عثمان إلى السيدة حفصة يطلب منها الصحف الموجودة عندها لتسخ في المصاحف، فأرسلتها حفصة إليه، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وأرسل إلى كل مصر مصحفاً، وأبقى بالمدينة مصحفاً، وأمر بما سواه من الصحف أو المصاحف أن يحرق، وصار الناس يقرؤون على مصاحفهم يكتبون منه مصاحفهم .

ولم يكن ذلك المصحف مشكولاً ولا منقوطاً، واستمر هكذا إلى أن دخل في الإسلام غير العرب من الفرس وغيرهم، وفشا اللحن على الألسنة، فخيف أن يقع اللحن في قراءة القرآن، فطلب أمير العراق وهو زياد (من أبي الأسود الدؤلي) أن يضع علامات تضبط قراءتهم، فشكل أواخر الكلمات، وجعل الفتحة نقطة فوق الحرف، والكسرة نقطة تحته، والضممة نقطة إلى جانبه، وجعل علامة الحرف المنون نقطتين، وانتشرت هذه الطريقة، وعمل بها الناس، لكنها لم تحفظ الألسنة من الخطأ كل الحفظ، فدعت الحالة إلى نقط الحروف، وشكل أوائل الكلمات وأواخرها، وأوسطها، فقام بنقط الحروف نصر بن عاصم، بأمر الحجاج وقام بشكل الكلمات (الخليل بن أحمد) وجعل الفتحة ألفاً مسطوحة فوق الحرف، والكسرة ياء تحته، والضممة واو في أعلاه، ووضع علامات المد والتشديد. ولقد عني القراء والحفاظ من بعد ذلك بوضع قواصل بين آياته، وعلامات تبين مواضع الوقف، والابتداء فيه، وعلامات أخرى تنمي على أحكام تلاوته .

وجرت عادتهم أن يمينوا في أول كل سورة أمي مكية أم مدنية، ويذكر مدنية آياتها، وما زال المسلمون من الملوك والأمراء وغيرهم يتنافسون في تحسين كتابته، ويتبارون في تجويد قراءته، يتلقاه خائفهم عن سلفهم، إلى أن ظهرت المطابع فطبعت الألوف من نسخ في جميع الجهات الإسلامية مع الإتقان والتميز.

ومن هنا نعلم أن المسلمين في جميع الأعصار عنوا بالقرآن المجيد عناية لم يسبق لها مثيل في التاريخ، وهذا تحقيق لوعده تعالى في قوله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾^(١)

إعجاز القرآن الكريم

من الأدلة الدالة على صدق النبي محمد ﷺ في دعواه الرسالة القرآن الكريم، حيث جاء فوق طاقة البشر، ولم يمكنهم معارضته، فكان ذلك دليلاً على أنه من عند الله لا من عند محمد، ولنا مسلكان في بيان إعجازه:

الأول من جهة التحدى.

والثاني من جهة كونه كلاماً معتاداً أو خارقاً للعادة.

وبيان الأول أن يقال: القرآن تحدى به النبي أهل الفصاحة والبلاغة وعجزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك فهو معجز، ينتج القرآن معجز. فهذا قياس مركب من مقدمتين أنتج المطلوب وهو أن القرآن معجز.

ولأجل أن يكون الاستدلال صحيحاً ومسلماً يجب النظر في مقدمتيه، وأيضاً ما كان نظريتهما إلى الضرورة.

وبالنظر في المقدمتين يتضح لنا أن الصغرى نظرية فيجب إثباتها وإصلاحها إلى الضرورة، أما الكبرى فهي ضرورية فلا يستدل عليها.

ولذلك نقول إن الصغرى تضمنت أمرين:

الأول: أن النبي تحدى العرب بالقرآن، وطلب منهم الإتيان بمثله.

الثاني: أنهم عجزوا عن المعارضة، دليل الأول آيات التحدى، التي اشتمل

عليها القرآن المنقول إلينا تواتراً، والتواتر دليل قطعي بالإجماع، وقد سلك الله بهم في التحدى طريق التحدى، قطعاً لحججهم، فحدهم بالقرآن كله قال تعالى ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾، ثم بعشر سور منه قال تعالى ﴿أم يقولون افترأه قلى﴾، ثم بعشر سور مثله لمطهرات، ثم بسورة منه قال تعالى ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾^(١) فهذه الآيات دلت على وقوع التحدى مرة بالقرآن كله، ومرة بعشر منه، ومرة بسورة واحدة منه، وهذه هي النهاية في التحدى.

وأما دليل الثاني وهو المعجز عن المعارضة فنحن أن نمهد له ببيان معنى المعجز أولاً ثم نشبهه، ولذلك نقول: المعجز من الشيء هو عدم تمكن من الإتيان به مع وجود الداعي والآلات، ولقد كان الداعي للمعارضة متحققاً عند العرب، والآلات التي يستعينون بها على المعارضة أيضاً متحققة، وذلك أن النبي ﷺ طلب منهم ترك دينهم، والتنازل عن رياستهم، واعتناق دين الإسلام والانقياد لكألفه، مع كونها توجب مشقة تلحق البدن، ونقصاً في المال، وتركاً لعبادة الأصنام، التي هي أحب إليهم من أنفسهم، ولم يكن النبي في ذلك الوقت ذا جاه وقوة، بحيث تخاف العرب قهره وسلطته، ومع هذا فقد كانوا متصفين بالشجاعة، وكانوا أهل فصاحة وبلاغة كما لا يخفى، فحيث كانت هذه الدواعي متوفرة من كل جانب، والمعون على المعارضة متحققة عند العرب ولم يتمكنوا من الإتيان بما يعارض القرآن، كانوا عاجزين لا محالة، ولو كانوا قادرين على المعارضة لأتوا بما يماثل القرآن، واشتهرت معارضتهم ونقلت إلينا لكنها لم تنقل فثبت المعجز.

وقد أوردت نقوض على كل من الأمرين المذكورين في المقدمة الصغرى لا مانع من إيرادها، والإجابة عنها، حتى يسلم الدليل تماماً.

(١) سورة الحجر الآية ٩.

(١) سورة البقرة الآية ٢٣.

(١) قد عولم في إثبات التحدى على الآيات القرآنية المتضمنة للتحدى وادعيت أنها متواترة ونحن نمنع تواترها، لأن الذى ثبت تواتره هو جملة القرآن، لا كل آية على حدة، بدليل أنه نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن، ونقل أيضا الخلاف في قرآنية (بسم الله الرحمن الرحيم)، التى في أوائل السور، ونقل أيضا أن أبى بن كعب أثبت في مصحفه آية القنوت وهى (اللهم اهدنى فيمن هديت) وأثبت أيضا (لو أن لابن آدم واديين من ذهب لأتقى لهما ثالثا) ولا يخفى أن هذا الخلاف دليل على أن القرآن غير متواتر في تفاصيله.

وآيات التحدى من جملة التفاصيل فلا تكون دالة على التحدى قطعا. ويجاب عن ذلك بأن الذى نقل عن ابن مسعود في الطرق الصحيحة ليس إنكار القرآنية في هذه السور، إنما الذى فيه الخلاف هو كتابتها في المصحف فإن ابن مسعود كان يرى عدم كتابتها في المصاحف لكثرة تلاوتها في الصلوات وحصول الرق بها فلا يخاف عليها من الضياع، وهذا خلاف لا ثمة له، وأما التسمية فالمعول عليه في نقل الخلاف هو أنها هل هى آية من كل سورة، أو آية من القرآن، أنزلت للفصل بين السور، وأما الذى كتبه أبى بن كعب في مصحفه من آية القنوت وقوله (لو أن لابن آدم آخ) فلا يؤخذ من كتابته في مصحفه أنه كان يقول بقرآنيته، ولم ينقل عنه القول بقرآنيته، فعلى تسليم أنه كان مكتوبا في مصحفه لا يلزم قوله بقرآنيته.

(٢) لقائل أن يقول سلمنا وقوع التحدى، ولكن هذا التحدى لا يعتبر إلا إذا وصل إلى جميع العالم، ولا يمكن القول بذلك، لأننا تعلم بالضرورة أن سائر الأقاليم البعيدة عن جزيرة العرب، ما كان يعلم ساكنوها بوجود النبى ﷺ، فضلا عن علمهم بتحديه بالقرآن، فعين أن التحدى وصل إلى البعض لا غير، وهذا لا يكفى، لأن عجز البعض لا يكون عجزاً للجميع.

ويجاب عن ذلك بأننا نحار أنه وصل إلى البعض، ولكن إذا كان ذلك

البعض الذى وصل إليه أقدر على المعارضة، وحصل منه العجز، كان عجزه، مستلزما لعجز البعض الآخر، وحيث ثبت أن العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة وقد نزل القرآن بلغتهم، عجزوا عن المعارضة فغيرهم الذى لا علم له بأساليب الكلام البليغ يكون أعجز.

ولنا أن نختار أنه لابد في التحدى من الوصول إلى الكل، ونقول قد وصل القرآن الآن إلى جميع الناس، وعجز الكل عن المعارضة.

(٣) فنع قولكم إن العجز عن المعارضة قد تحقق بل حصلت المعارضة من مسيلمة فقد نقل أنه عارض قوله تعالى ﴿إِنَّا آعْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ﴾ الخ بقوله (إنا أعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر) وقال أيضا (والطاحنات طحنا والخايزات خبزا).

ويجاب عن ذلك بأن المعارضة بين الكلامين إنما تتحقق إذا كان بينهما مماثلة أو مقارنة بحيث يلتبس أحدهما بالآخر، أو يشتبه به، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الكلام المعارض به مماثلا للقرآن في الفصاحة والبلاغة، وحسن النظم، ولم يتحقق هذا في كلام معارض أصلا، أما مجرد التماثل في الفواصل، أو الإخبار بالأمور الماضية، من غير اشتغال على الفصاحة والبلاغة وحسن النظم فلا يكفى.

المسلك الثانى لإثبات إعجاز القرآن

المشتون لإعجاز القرآن من جهة كونه كلاما معتادا، أو خارقا للعادة، اشترقا إلى فرقتين:

فرقة قالت إنه كلام معتاد وفي إمكان العرب البلغاء إذا تركوا شأنهم أن يأتيوا بمثله.

وفرقة قالت إنه خارق للعادة ولا يمكن العرب مع علو كعبهم في الفصاحة

وبالبلغة أن يأتوا بمثله، وكل من القرأتين يثبت له الإعجاز.

الفرقة الأولى قالت نقل عن العرب خطب ورسائل وقصائد جمعت من ضروب البلغة والفصاحة ما يجعلها في أعلى طبقات البلغة، وكل من قدر على الإتيان بمثل هذه التراكيب، فهو قادر على معارضة القرآن بمثله، من التراكيب الجامعة لكل الأساليب البلاغية، وغاية الأمر أن الله تعالى صرفهم عن معارضة القرآن بسلب العلوم التي توصلهم إلى ذلك، أو بإلجائهم وقسهم، مع بقاء العلوم والدواعي التي توصل إلى المعارضة. وهذا يثبت إعجاز القرآن.

هذا القول وإن نقل عن بعض العلماء لكنه لا يصح التعويل عليه في هذا الباب، فإنه يترك للمعارض بابا واسعا في القدح في إعجاز القرآن، لأنه يؤدي إلى أن الإتيان بمثل القرآن ممكن، والامتناع إنما جاء من كون الله سبحانه وتعالى لم يمكن المعارضين من المعارضة، ولو كان الأمر هكذا ما كان القرآن معجزة، لأن المعجزة مقدورة لله تعالى، وليست مقدورة للعبد، وكيف هذا وقد ورد أن الوليد بن المغيرة لما سمع قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ إلى آخر الآية دهش لفصاحته وبلاغته، ووصفه بما يفيد أنه أدرك ما اشتمل عليه من وجوه الإعجاز، حيث قال (والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أسفل له مدق وإن أعلاه لمثمر).

فلو كانت العلوم التي تؤهل العرب للمعارضة سلبت ما أدرك المغيرة حسن نظمه وتأليفه، لهذا لا يصح التعويل على هذا القول.

الفرقة الثانية قالت إن القرآن خارق للعادة وحيث كان خارقا للعادة وظهر على يد مدعى النبوة وتوفرت فيه شرائط المعجزة فهو معجز، ولكن أصحاب هذا القول اختلفوا في تعيين الجهة التي كان بها خارقا للعادة، ومعجزا، فمنهم من قال خلوه عن المناقضة، وهذا فاسد لأوجه كثيرة منها أن الإجماع منعقد على أن التحدى واقع بأقصر سورة من سور القرآن، وقد يوجد في كثير من الخطب

والشعر والرسائل ما يكون في مقدار سورة كريمة، فضلا عن صميمه، خاليا من المناقضة فيلزم أن يكون معجزا وليس الأمر كذلك.

ومهم من قال اشتماله على الأمور الغيبية وهو فاسد أيضا لأنه يؤدي إلى أن المانع للعرب عن معارضته عدم علمهم بالأمور الغيبية، فكان من حقهم أن يقولوا إنا متمكنون من معارضة القرآن لولا اشتماله على الأمور الغيبية.

ولكنهم لم يقولوا ذلك، فكانت دليلا على عدم التعويل على ذلك القول.

ومهم من قال جهة إعجازه هي الفصاحة وتفسيرها بسلامة ألفاظه من التعقيد وهو فاسد أيضا لأن كثيرا من شعر العرب وفصاحتهم ورسائلهم ليس و ألفاظه تعقيد، فلو كان إعجاز القرآن من هذه الجهة لكان كثير من كلام العرب معارضا للقرآن، وأيضا لو كان وجه الإعجاز هو الفصاحة المقصورة بهذا المعنى السابق لكان قول العرب (القتل أنفى للقتل) مساويا لقوله تعالى ﴿وَالْكُفْرُ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ وليس الأمر كذلك، فبطل ذلك القول أيضا.

وقال بعضهم جهة الإعجاز هي تجديد المعاني كلما تأمل الناظر في ألفاظه، وهذا فاسد أيضا، لأن الأصل في وجه الإعجاز أن يكون القرآن متميزا به لا يشاركه غيره فيه، وتجديد المعاني عند تكرار التأمل ليس خاصا بالقرآن، فإنما نرى أن الكتاب المعنى بتأليفه وجمعه في أي فن من الفنون، كلما تجدد فيه النظر ظهرت معاني جديدة في كل مرة، فكان اللازم أن تكون الكتب التي على هذا الوجه معارضة للقرآن، وليس الأمر كذلك، وأيضا فبعض الآيات مهما كررت النظر فيه لا يفيد إلا معني واحدا، مثل قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَكْتُبُ لَهُمْ أَسْمَاءَ﴾ واحدا، وقوله تعالى ﴿وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ وقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فإنها تفيد بصريحها وظاهرها إثبات التوحيدية لله تعالى، وما عدا ذلك من المعاني لا يخلو حاله إما أن يستقل العقل بفهمه أو لا فإن استقل بإدراكه فقد أحاط به كفه من سائر الكلام، فلا تفرقة بينه وبين غيره، وإن كان لا يستقل بفهمه فهو من قبل الأمور الغيبية، وقد تقدم بيان بطلان كونها جهة

إعجاز. وقال بعضهم إن الوجه في إعجاز القرآن هو البلاغة وفسرها باشتماله على وجوه الاستعارة والتشبيه، والفصل والوصل، والتقديم والتأخير والإضمار والإظهار إلى غير ذلك.

وهذا القائل إن أرجح ذلك الوجه إلى المعاني فقط دون الألفاظ فلا يصح جملة جهة إعجاز، لأن القرآن معجز باعتبار ألفاظه ومعانيه جميعا، وقال بعضهم إن الوجه في إعجاز القرآن هو نظم وتأليفه الذي امتاز به عن سائر الكلام، وهذا الوجه بانفراده لا يصح أن يكون وجهاً للإعجاز، لأنه يجوز أن يكون مع جودة نظمه غير فصيح أو غير بليغ.

القول المختار في إعجاز القرآن

الذي اعتمده المحققون في هذا المبحث أن المدار في إثبات إعجاز القرآن على أمور ثلاثة لابد من تحققها.

الأول الفصاحة في الألفاظ بمعنى أنها بريئة من التعقيد والثقل، خفيفة على اللسان.

الثاني البلاغة في المعاني.

الثالث جودة النظم وحسن السياق فهذه الأمور الثلاثة هي التي عليها القول في إثبات إعجاز القرآن.

ولما اختار المحققون هذا الوجه دون غيره لأن آيات التحدى طلبت الإتيان بالمثل، وقد ذكر مطلقا مع العلم بأن الجهات الماثلة بين الكلام كثيرة، ولم تسأل العرب النبي ﷺ عن المثل المطلوب لما تحفاهم.

فدل ذلك على أن الماثلة التي بها المعارضة كانت سطحية فيما بينهم والرجوع إلى ما أثر عن العرب من تفاخرهم بالقصائد والخطب، يتبين لنا أن التحدى كان بينهم بهذه الأمور الثلاثة، دون سواها، فوجب أن تكون هي الجهة

الإعجاز ولم يثبت أن العرب عارضوا القرآن بكلام اشتمل على هذه الأمور الثلاثة، وإذا ثبت عجزهم ثبت أن القرآن معجز.

وقد أورد على كون إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وجودة النظم أمور يحسن ذكرها والإجابة عنها حتى يسلم ذلك الوجه ويتبين وجه اختياره على ما عده.

(١) لو كان الوجه في إعجاز القرآن هو اشتماله على الفصاحة والبلاغة وجودة النظم، لما كان القرآن دالا على صدق النبي، فلا يكون معجزة، لكن دال على الصدق بإجماع المسلمين، فيطل كون وجه الإعجاز هذه الأمور الثلاثة المذكورة.

ودليل الملازمة أن كلام العرب فصيح بليغ، جيد النظم، حسن التأليف. فيكون من جنس القرآن، فيكون مقدورا للعباد، وقد قلتم إن المعجزة من فعل الله تعالى، لا من فعل العباد، وبجعل جهة الإعجاز هذه الأمور المذكورة يكون الإتيان بمثل القرآن مقدورا للعباد، فلا يكون معجزة، فلا يكون دالا على الصدق.

ويجاب عن ذلك بأن أصل الفصاحة والبلاغة، وجودة النظم، مقدور للعباد، لكنها جاءت في القرآن على وجه ليس مقدورا لهم، فالاشتراك حيثما وقع في أصل الفصاحة، والبلاغة، وجودة النظم، وانفرد القرآن الكريم باشتماله على الطرف الأعلى لهذه الأمور، وهو غير مقدور للعباد، مع توفر الدواعي عند العرب فكان معجزة.

(٢) لو كان الوجه في إعجاز القرآن هو اشتماله على هذه الأمور الثلاثة، ووجودها فيه، دون سواه، لكان متميزا عما عده، بحيث إذا سمع، وكان السامع عالما بوجوه البلاغة، كالصحابة لأدرك من أول نظرة أن الكلام ليس من جنس كلام البشر، لكن قد وقع من الصحابة عند جمع القرآن ما يفيد غير ذلك،

قد كانوا يطلبون الآية والآيتين من الحافظ، فإن كان مشهورا بالعدالة والأمانة، وصدق القول، قبلوها منه، وإلا فلا، ولو كان الوجه في الإعجاز ما ذكر ما حصل السؤال ولتميز بمجرد سماعه عما عداه.

ويجاب عن ذلك بأن هذه الرواية موضوعة، مختلفة، لا أصل لها، والقرآن رتب وجمع في صحائف في زمن النبي ﷺ، غاية الأمر أن هذه الصحائف كانت مفرقة عند الصحابة، وفي زمن أبي بكر جمعت عنده، ثم بعد وفاته عند عمر، ثم بعد وفاته عند السيدة حفصة أم المؤمنين، إلى أن أخذت منها في زمن سيدنا عثمان، وجمع القرآن كله في مصحف واحد، وعلى فرض تسليم هذه الرواية فالتحري إنما كان للكلمة والكلمتين، وكل ما لم يتحقق به الإعجاز.

أما المعجز من سورة قصيرة وثلاث آيات فلم يكن التحري له أصلا.

(٣) لو كان الوجه في إعجاز القرآن هو ما ذكر لما اشتبه الأمر على سيدنا عبد الله بن مسعود (وهو من العرب الفصحاء) في الفاتحة والمعوذتين، لكن قد حصل له الاشتباه فيها، ولذلك لم يشتهن في مصحفه.

ويجاب عن ذلك بأن المنقول عن ابن مسعود في الروايات الصحيحة، أنه لم ينكر نزول هذه السور من اللوح المحفوظ، وأن جبريل نزل بها من السماء، فهو معترف بالقرآنية، ولكنه كان يرى أن كتابة القرآن في المصحف دعت إليها ضرورة المحافظة عليه من التغير، والتبديل، وهذه الضرورة متفية في تلك السور الثلاثة.

أما الفاتحة لأنها تلي في كل صلاة فلا يتوهم حصول تغير فيها فلا حاجة إلى كتابتها، وأما المعوذتان فإن الرق تحصل بهما، وهي من الأمور التي تتكرر فتوهم طرق التغير والتبديل فيهما بعيد، فلذلك لم يشتهن في مصحفه، ولو سلم ما نقل عنه فهو قول شاذ يخالف لما أجمعت عليه الصحابة، فلا يعول عليه، وهنا البيان السابق ثبت إعجاز القرآن، فكان معجزة دالة على صدق النبي محمد ﷺ في دعواه أنه رسول الله للناس جميعا.

خصائص القرآن الكريم

القرآن الكريم كلام عربي، فصيح بليغ، جيد انظم، حسن الأسلوب. ومن هذه الجهة قيل إنه عربي، ومن جنس كلام العرب، وهو أيضا كتاب مقدس، نزل به جبريل الأمين على سيدنا محمد ﷺ، ومن هذه الجهة كان من جنس الكتب المقدسة، قبل طرق التغير والتبديل عليها، يجمعها أن الجميع وحي سماوي أنزله الله تعالى للعمل به، وإرشاد من نزل على نبيهم إلى الطريق الأقوم.

ومع كون القرآن الكريم من جنس كلام العرب، فقد امتاز عن كلامهم الفصيح البليغ، بما جعله في أرق مراتب الفصاحة والبلاغة، فإنك ترى القرآن مع طوله، وتعدد سور وآياته، وتناوله شؤون متنوعة، خاليا من كل ما يتزل بيلاعته عن المرتبة العليا، ومن كل نقد يوجه إلى كلمة من كلماته، أو جملة من جملة، في حين أن خطب العرب ورسائلهم وقصائدهم لم تغل من نقد يوجه إليها في هذا الباب.

ومما امتاز به القرآن الكريم في باب الفصاحة والبلاغة، إبرازه المعنى الواحد في عدة صور مختلفة، مثل قصة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون، فإنها تكررت مرارا، ومع ذلك تراها قد ليست في كل مرة ثوبا جعلها تتناسب مع الآيات التي سبقتها، والتي تلتها، فتارة تلبس ثوب الحقيقة، وأخرى ثوب المجاز أو الكناية مع إطناب، أو إيجاز، أو مساواة، وفي كل هذه الأحوال ترى انسجاما بين الحروف والكلمات، والجميل، لا يوجد في كلام العرب البلقاء، كذلك مما امتاز به القرآن الكريم ارتباط جميع آياته ببعضها ارتباطا لم يشبه مخالفة أو تناقض.

فترى الآية المشتملة على إطناب موضحة لآية أخرى موجزة، اشتركت معها في معنى واحد وهكذا.

وهذا الباب واسع ليس محله علم الكلام فإن أردت الاستزادة منه فعليك بكتب البلاغة التطبيقية.

أما الأوجه التي امتاز بها عن الكتب المقدسة فكثيرة:

منها أنه كتاب صالح لجميع الناس، ومناسب لجميع الأزمان فلا ينسخ بغيره، وقد نسخ ما قبله من الكتب السماوية، بالنسبة للأحكام التكليفية بخلاف غيره.

ومنها أن مباحث العقائد سواء تعلقت بالخالق، أو بالبعث، أو بالأنبياء ذكرت فيه مقرونة بأدلتها الكونية أو العقلية، بخلاف غيره من الكتب السماوية فإن العقائد ذكرت مجردة عن الأدلة، ولا سند لإثباتها إلا مجرد الوحي بها.

ومنها أنه اشتمل على جميع ما اشتملت عليه الكتب المقدسة من توحيد، وقصص ومواظع وآداب فاضلة.

وانفرد بالأخبار عن أمور غيبية لم تكن قد وقعت حين نزوله، كذلك أرشد إلى حكم لبعض الأشياء، مثل إرسال الرسل.

ومنها كون الشريعة التي جاء بها طريقاً وسطاً بالنسبة للشرائع السابقة فليس فيها من أنواع التكليف ما يشق على النفس احتماله، كما كان في الشرائع السابقة، ولا منع الإنسان من التمتع بالطيبات من الرزق، ولا التزهيد في الدنيا، والأمر بتركها، قال تعالى ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) وقال تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(٢).

ومنها خلوه من الغموض والتعمية على الناظرين فيه، فأياته واضحة المعنى، والخفاء الذي يلاحظ في بعض الآيات يزيله آيات أخرى واضحة المراد.

ومنها عدم جمع كل نوع من مقاصده التي نزل لأجلها في سورة على حدة بخلاف غيره من الكتب المقدسة.

فالعقائد ذكرت مفرقة في سور، كذلك العبادات والآداب، والقصص، وقواعده التشريعية، والحدود والعقوبات، والحكمة في ذلك أنه لو جمع كل نوع منها على حدة كما في التوراة لفقد القرآن بذلك أعظم مزاياه، وهي استفادة كل حافظ للقليل من سورة كثيراً من مقاصده، المنبثة في جميع السور، لأن السورة الواحدة لا يوجد فيها في ذلك الترتيب إلا مقصد واحد من المقاصد، التي نزل القرآن لإفادتها، فلو اقتصر الشخص على حفظها، وليس فيها إلا مقصد واحد لأدركه الملل عند تكرار تلاوتها، وكانت فائدته قاصرة على باب واحد، بخلاف ما إذا كانت المقاصد منبثة في جميع السور.

ومنها نزوله باللغة العربية الفصحى وبذلك تحقق إعجازه، وكونه معجزة دالة على صلف النبي ﷺ.

ومنها تكرار بعض المقاصد مثل التوحيد، والبعث، والرسالة مع عدم الملل، والسآمة، بل مع القبول والحسن، والتأثير في نفس السامع، بأبلغ وجه وآكده، فإن القرآن اشتمل عليه دون غيره من الكتب لاقتلاخ ما ركز في نفوس القوم، وتأصل فيها، من عبادة الأصنام ومساواة الخالق للعباد، واستبعاد كون الرسول من البشر، فإن ما تأصل في النفوس وتشبعت به، وألفته، لا يكفي في اقتلاعه التنبيه مرة أو مرتين.

الإيمان بكل ما جاء به القرآن

أنزل الله سبحانه وتعالى الفرقان على نبيه محمد ﷺ بأفظة، للتعبير بتلاوته، والعمل بما تضمنته من الأحكام، والتصديق بما دل عليه من العقائد الدينية، والتحلي بما أرشد إليه من مكارم الأخلاق، ووصول إلينا بطريق الثواب بلا شبهة في سورة من سور أو آية من آياته.

لذا وجب على كل مسلم ومسلمة التصديق بجميع سور وآياته: بحيث لو

(١) سورة البقرة الآية الأخيرة ٢٨٦. (٢) سورة القصص الآية ٧٧.

أنكر قرآنية سورة أو آية، كان ذلك الإنكار مخلاً بعقيدته، مقتضياً لعدم إيمانه، سواء كانت تلك السور والآيات مفهومة المعنى أو غير مفهومة.

هذا الكتاب الكريم المشتمل على العقيدة الصحيحة بالنسبة للمخالفين جل وعلاء، وبالنسبة للأنبياء، وعلى الأحكام التكليفية، وكل ما فيه رقى النوع الإنساني من حيث دلالته على معناه يتنوع إلى أنواع:

الأول ما هو نص في معناه بحيث لا يحتمل غيره، مثل الآيات الدالة على وجود الباري وتوحيده، وقدرته وإرادته وعلمه، والآيات الدالة على رسالة محمد ﷺ، وعمومها، ورسالة غيره ممن ذكرت أسماءهم تفصيلاً.

والآيات الدالة على وجوب الصلاة والصوم، والزكاة والحج، والآيات الدالة على تحريم الشرك، والظلم والزنا، وحكم هذا القسم وجوب الإيمان والجزم والتصديق بما دل عليه، بحيث لو انعدم التصديق به انعدم الإيمان.

الثاني ما ليس نصاً في معنى خاص، بل يحتمل عدة معان، وكل معنى منها لا يحيله العقل، بل يحتمله التركيب، ويصلح للدلالة عليه، ولم يقم إجماع على تعيين معنى من هذه المعاني التي يحتملها.

وحكمه عدم وجوب الجزم بمعنى من هذه المعاني المحتملة، وجزاء لمن كان من أهل النظر والاستنباط عليه أن يقلد واحداً من أهل الاستنباط.

مثال هذا القسم قوله تعالى ﴿وَأَسْمِعُوا بَرْوَكُمْ﴾^(١) فإن الباء الداخلة على البرؤوس يحتمل أن تكون للتبعيض، وأن تكون للإلصاق، وأن تكون زائدة، والآية صالحة لكل هذه الاحتمالات، ولذلك أخذ كل إمام من المجتهدين باحتمال.

(١) جزء الآية رقم ٦ من سورة المائدة وراجع في ذلك تفسير القرطبي، في معنى هذه الآية.

ومن هذا النوع آية الرؤية وهي قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ إلى ربه ناضرة^(١) فإنها لكونها ليست نصاً في الرؤية أمكن للمعتزل أن يقول فيها (انظر مبحث الرؤية).

النوع الثالث ما يحتمل معنى مستحيلاً من المتبادر منه، ومعنى تمكناً، وهو غير متبادر مثل قوله تعالى ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ فَرَقُوا بُيُوتَكُمْ﴾ فإنها بحسب الظاهر تعيد بمائلة الباري للحوادث، وهي مستحيلة عليه سبحانه وتعالى، وهذه الآيات وما مائلها قد أجمع الخلف والسلف على صرفها عن ظاهرها.

واختلفوا في تعيين المعنى المراد، قال سلف قوضوا الأمر به لله تعالى، والخلف ترجع عندهم معنى يصح وصف الباري سبحانه وتعالى به، فحكسها الجزم بأن المعنى الظاهر مستحيل الإرادة، وأما تعيين المعنى المراد بعد ذلك فالإنسان في حل من التفويض، أو تعيين معنى خاص.

إذا علمت هذا فاعلم أنه يجب على المكلف الإيمان والتصديق بما دل عليه الكلام نصاً تفصيلاً^(٢) كالصفات التي ذكرت مفصلة، مثل القدرة والإرادة، وعدد الرسل الذي جاء مفصلاً في القرآن الكريم، وإجمالاً فيما ورد بجملاً، كثبوت الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى، وثبوت أن لله رسلاً لم نقص علينا توارخهم، كما يجب الإيمان بأن المستفاد من آيات التشبيه بحسب الظاهر غير مراد.

أما ما لم يكن نصاً في معناه بل احتمل عدة معان، أو لم يقم له معنى،

(١) سورة القيامة الآيات ٢٢، ٢٣.
(٢) هكذا في النسختين المطروعتين ويبدو أن في العارة خطأ مطبعياً والأول أن يقال: نصاً تفصيلاً فيما ورد مفصلاً كالصفات الخ يدل على المقالة في قوله بعد ذلك وإجمالاً فيما ورد بجملاً.

فالواجب علينا بإزائه الجزم بأنه من الكلام المستعمل الدال على معنى، وليس من الكلام للهمل، ولا يجب علينا الجزم بمعنى من معانيه.

نهج القرآن الكريم في الاستدلال

على إثبات الصانع والرد على الخصوم

اتفقت الكتب السماوية وجميع الأديان من عهد آينا آدم عليه السلام إلى أن بعث سيدنا محمد ﷺ، على مطالبة الأمم وتكليفها بتوحيد الخالق جل وعلا، وانفراده بالتصرف المطلق، وتنزهه عن كل نقص، واتصافه بكل كمال، غير أن ما عدا القرآن من الكتب السماوية سلك طريقا في بيان ذلك المقصد الأسنى، يتناسب مع استعداد أهل زمة الذي نزل فيه، وهو ذكر العقائد بمجردة من الدليل، حيث إن أهل ذلك الزمن لم يكونوا قد استعدوا للنظر في الآيات الكونية.

أما القرآن الكريم فقد نزل في زمن كان الإنسان فيه قد بلغ رشده، وأصبح أهلا للتفكير في ملكوت السموات والأرض، مستعدا لفهم الأدلة وللوقوف على شيء من الحكم، والمصالح المقتضية للتكليف.

ولذلك جاء هذا الكتاب الحكيم سالكا منهجا، خالف فيه سائر الكتب المقدسة، فقد طالب المكلفين بالعقائد الدينية وبرهن على ذلك المدعى، ورد على المخالفين وفند قولهم، وأيده بالدليل، وحث الإنسان على التفكير في الكائنات، وذب التقليد، غير أنه لم يسلك طريقة علماء الكلام في الاستدلال، من التزام ذكر مقدمات على شكل قياس، مستوف لشروط لازمة لإنتاجه، بل أورد الدليل على عادة العرب، وهو أمر مشتمل على ما يثبت المدعى بمعنى أنه ذو جهات كثيرة، بعضها يدل وبعضها لا يدل كالاستدلال بالعالم على وجود البارئ سبحانه وتعالى، فإن العالم ذو جهات وصفات كثيرة، كطولوه وكثافته،

وسائطه وتركيبه، وبياضه وسواده، وحدوثه، فإن هذه الجهات لا يصلح منها للدلالة على وجوده تعالى إلا جهة واحدة وهي الحدث، ولم تلتزم طريقة المتكلمين في الاستدلال القرآني لأن الرسول عيسى، والقرآن نزل بلغة العرب، ولأن طريقة المتكلمين فيها إخفاء لا يتكشف إلا للخاصة، فلو جاء القرآن على هذه الطريقة لكانت فائدته قاصرة على الخواص، ولا تمتداهما إلى العوام.

أما طريقة العرب في مخاطبتهم فينتفع منها العوام فيأخذون ما يفهمهم ويكفيهم في الحججة، والخواص يأخذون ما يناسب استعدادهم ويوصلهم إلى القطع والجزم بالمطلوب.

ومع كونه جرى على عادة العرب في الاستدلال، وإبطال أقوال الخصوم، فإنه لم يلتزم نوعا خاصا في الاستدلال، فإذ لا يذكر عدة أمور تشتمل على جهات كثيرة، وبعض هذه الجهات هو محط الاستدلال دول غيره، فيأمر بالتفكير والنظر وإعمال العقل لمعرفة هذه الجهة الموصلة إلى المطلوب، مثل قوله تعالى في سورة الأعراف ﴿أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) وقوله في سورة يونس ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) وقوله في سورة الروم ﴿أَو لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٣) وقوله تعالى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾^(٤) فجميع هذه الآيات تشير إلى طلب التفكير في إنشاء السموات والأرض وإبداعهما، وفيما اشتملا عليه من عجائب المصنوعات، ودقائق الأسرار، ولطائف الحكم، وغير ذلك من الأحوال الدالة على وجود الصانع، ووحدته في ذاته وصفاته، وأفعاله.

(١) سورة الأعراف جزء الآية ١٨٥.

(٢) سورة يونس الآية ١٠١.

(٣) سورة آل عمران جزء الآية ١٩١.

وتارة يستدل بطريق القياس كاستدلاله على المعاد الجسماني بقياسه على بدء الخلق قل الله تعالى ﴿ كما بدأكم تعودون ﴾ أو بقياس الأولوية كقوله تعالى ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ (١).

كما أنه قد يستدل على إبطال قول الخصم بطريق السير والتقسيم مثل قوله تعالى ﴿ ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكور حرم أم الأنثيين لما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبؤرى بعلم إن كنتم صادقين . ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكور حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (٢) سيقت هذه الآيات لتخطئة الكفار في تحريمهم ذكور الأنعام تارة وأنثائها تارة أخرى، بطريق السير والتقسيم، وحاصل المعنى أن الله تعالى خلق من كل نوع من هذه الأنواع ذكرا وأنثى، فتحريمكم الذكور تارة، والأناث تارة أخرى، إما أن تكون علته الذكورة، وإما أن تكون الأنوثة، وإما أن تكون اشتغال الرحم عليهما، وإما أن تكون علته السماع من الله تعالى بدون واسطة، وإما أن تكون العلة الوحي على لسان نبي مرسل، فإن كانت العلة هي الذكورة فاللزام تحريم جميع الذكور في كل الأزمنة، وإن كانت العلة الأنوثة فاللزام تحريم الأناث في جميع الأزمنة، وإن كانت العلة اشتغال الرحم، فاللزام تحريم الصنفين معا، وإن كانت العلة هي الأخذ عن الله تعالى مباشرة فهو باطل، لأن الأخذ عنه بلا واسطة لا يتأتى، وإن كانت العلة هي الوحي فباطل أيضا، لأنه لم يكن عند هؤلاء القوم رسول قبل محمد. وإذا بطلت كل هذه الأحوال بطل المدعى، وهو تحريم الذكور في وقت والإناث في وقت آخر، فيكون هذا القول افتراء منهم على الله وكذبا.

(١) سورة يس الآية ٨١.

(٢) سورة الأنعام الآيات ١٤٣، ١٤٤.

وقد يستدل على إبطال قول الخصم بالقول بالموجب وهو أن تقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء أثبت له حكم، فثبتها لغوي، كقوله تعالى ﴿ يقولون لن رجعا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل والله العزة ورسوله للمؤمنين ﴾ (١).

فالأعز صفة وقعت في كلام المنافقين كناية عن فريقهم، والأذل كناية عن فريق المؤمنين، وقد أثبت المنافقون لفريقهم إخراج المؤمنين من المدينة فرد الله عليهم بقوله ﴿ والله العزة ورسوله للمؤمنين ﴾، فكأنه يقول لهم قولكم إن الأعز يخرج الأذل صحيح، لكن الأعز المخرج الله ورسوله والمؤمنون والأذل المخرج المنافقون.

ومن طرق إبطال قول الخصم التي وردت في الكتاب الكريم التسليم وهو أن يفرض المحال الذي يدعى الخصم إمكانه واقعا، ويرتب على ذلك الوقوع المفروض محالاً، مثل قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ (٢) فإن المعنى أن الله منفرد بالتصرف والعبودية وليس له شريك، ولو سلمنا أن معه إله لذهب كل واحد منهم بما خلقه، واستبد به، وامتناز ملكه عن ملك الآخرين، ووقع بينهم التحارب وظهر التغالب، كما هو حال ملوك الدنيا، فلا يتم في العالم أمر ولا يتفقد حكم، ولا تنتظم أحواله، والواقع خلاف ذلك، ففرض الإلهين محال، لما يلزمه من المحال وهو الفساد.

ومن طرق إبطال قول الخصم الانتقال، وهو أن يتقل المستدل إلى استدلال غير الذي سلكه لإبطال قول خصمه، لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة في الأول، ومثاله ما جاء في مناظرة سيدنا إبراهيم عليه السلام لملك وقته المسمى نمرود.

(١) سورة المنافقون الآية ٨.

(٢) سورة المؤمنون الآية ٩١.

ونظر فريق آخر إلى ما فيه من الموارث وبيان أنصبا الورثة فاستنبطوا منه علم الفرائض، ونظرت طائفة إلى الآيات الدالة على الحكم الباهرة في الليل والنهار، والشمس والقمر، ومنازله، والنجوم، فاستنبطوا من ذلك علم المواقيت.

وكذلك استنبطت طائفة من البراهين التي اشتمل عليها والمقدمات والقرول بالموجب والمعارضة علم الجدل، ومن ذلك مناظرة سيدنا إبراهيم القموز ومحاكمة قومه.

كذلك نظر علماء الأخلاق إلى ما تضمنه الكتاب الكريم من الترغيب في التحلي بالأخلاق الفاضلة كالعدل والإحسان، والصدق والوفاء بالوعد، وأخذ العفو والخوف من الله وحده، فاستنبطوا منه علم الأخلاق.

أما علم الطب فقد أشار القرآن إلى أصوله الثلاثة: وهي الحمية وحفظ الصحة واستطرغ المواد المضرة في ثلاث آيات.

الأولى آية التيسم التي أفادت أنه يباح للمريض ترك استعمال الماء والاكتفاء بالتيسم حية له.

الثانية آية الصوم التي تضمنت إباحة الفطر للمريض والمسافر بحافظة على صحته متى خاف الضرر.

الثالثة قوله تعالى **مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَذِيهِ مِنْ سِيَّئِهِ الْآيَةَ** فقد أباحت للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يخلق يستخرج المواد الفاسدة، وبالأجرة الرديئة التي تولد الميكروبات الضارة.

كذلك نظر فريق من العلماء إلى ما في القرآن من الوعد والوعيد، والتحذير والتبشير، وذكر الموت والمعاد، والنشر والحشر، والحساب والعقاب، والجنة والنار فاستنبطوا فصولا من المواعظ وأصولا من الزواجر.

أما تركيه فقد نظر فريق من العلماء إلى المعرب والمبني منها في الأفعال والأسماء، والحروف العاملة وغيرها، فاستنبطوا منه علم النحو، ونظر فريق آخر

إلى ما في هذه التراكيب من جزالة اللفظ، وبديع النظم، وحسن السباق والإطناب والإيجاز، والمجاز والكناية والمحسنات البديعية فاستنبطوا منه علم المعاني والبيان والبديع.

ومن هذا يتبين أن القرآن الكريم هو الطريق الصحيح، والأصل الذي استنبطت منه هذه العلوم التي لا غنى للإنسان عنها في معاشه ومعاده، أما التوسع إلى حد أن يقال إنه اشتمل على جميع العلوم حتى الرياضات مثل الحساب والهندسة والجبر فأظن أن فضل القرآن لا يحتاج إلى مثل هذا التكليف يتكفى فيه الترغيب في تحصيل العلم على طريق الإجمال.

الرد بوسع على ما وجهه إليه أعداؤه من المطاعن

جرت عادة الناس أنه إذا قام من بينهم مصلح يعاليم بسلوك طريق مغاير لما اعتادوه في شؤونهم الخاصة والعامة كان ذلك شاقا على نفوسهم، فتعرضه مصاب كثيرة في طريقه، ويوجد من يعارضه، ويقف في سبيل نشر دعوته، لأن تحويل الناس عما ألفوه ليس بالأمر السهل، فإن الإلف من أقوى دواعي المحبة والتمسك بالاعتاد، فإذا دأب ذلك المصلح على مطالبة الناس باتباعه، وأخذ يبين لهم المنافع والمصالح المترتبة على الأخذ بقوله، والتحول عما ألفوه، وذلك تلك الصعاب التي وقفت في طريقه أثمرت دعوته، وأنت بالتأثير العائدة عليهم بالنفع، ولكن ليس هذا بالنسبة لجميع من عاينهم باتباعه، لاختلاف استعدادهم في التأثر وعدمه، والخضوع للحق أو العناد. فمن الناس من يشبه به ذلك الإرشاد فيخضع لما أراه ذلك المصلح، ومن الناس من يعاند فيختار البقاء على ما اعتاده، وإن كان مؤديا إلى الضرر، ولقد الروابط بين بني الإنسان، ومن الناس من يحقت التقييد بقانون، ولا يرضى لنفسه إلا أن يكون تحت تأثير الأهواء والشهوات.

هذا الفريق المعاند والشرقي الخاضع لشهواته من مصلحته أن يرد مسئلة

الذي انجازه فتمسك فيها توصله إلى خدش قانون ذلك المصلح، والقدح في
بما تسوله له نفسه .

هذه العادات كانت عند بعث النبي ﷺ فإنه لما رأى الناس مشركين وأهل
الكتاب ليسوا مؤمنين إيماناً صحيحاً، واعتادوا أموراً لا يرضاهم العقل السليم، ولا
الدين الصحيح، طالبهم بترك هذا المألوف لهم، وباعتناق دين الإسلام الكفيل
بمصلحتهم، الخاصة والعامة، فمنهم من شرح الله صدره للإسلام فأمن وصدق
بما جاء به، ومنهم من تمسك بدينه الذي يدين به، وإن كان قد دخله التغير
والتبدل، مثل اليهود والنصارى، ومنهم من مقت جميع الأديان ولم يرض لنفسه
اتمسك بدين وهم الملحون .

ولأجل أن يبرز كل من هذين الفريقين مسلكه الذي ارتضاه قام بالظن في
القرآن، وكونه وحياً من الله تعالى، وغرضهم من ذلك الوصول إلى نتيجة
تطلبها نفوسهم، وهي أن دين الإسلام ليس ديناً سماوياً صحيحاً، فأوردوا شياً
على القرآن الكريم ظنوها مؤيدة لعقيدتهم، وهي كسراب بقيقة يحسبها الظلمان
ماء حتى إذا جاءهم لم يجدوا شيئاً، وسأذكر لك ما وقفت عليه من المطاعن التي
وجهها الملحون، والتي وجهها النصارى . وأجيب عنها بما تطمئن إليه نفس
الناظر إن شاء الله تعالى .

المطاعن التي وجهها الملحون

(١) قد اختلف العلماء في حقيقة القرآن فقال فريق إنه معنى قائم بذاته،
والكلمات التي نزلوا دالة عليه، وقال فريق إنه الحروف التي تركبت منها
الكلمات التي نزلوا وكل فريق يظنونه الآخر فيما ذهب إليه، وحيث حصل
الاختلاف في بيان حقيقة فلا يصح الحكم بإعجازه، وأنه حجة، لأن الحكم
على الشيء فرع عن تصوره، ولم يحصل تصور القرآن يقيناً مع ذلك الاختلاف،
وبجواب بأنه لا خلاف في أن القرآن يطلق بالمعنيين المذكورين، وأن الذي حكم

عليه بالإعجاز وأنه حجة هو الكلام اللفظي الذي يقرأ فاندفع الاعتراض .

(٢) قد اختلف العلماء في جهة إعجاز القرآن كما يتبين لك من المنقول
سابقاً عن الباحثين في جهة الإعجاز .

وحصول الاختلاف يشعر بأن الإعجاز يخفى لم يهتد إليه الباحثون يقيناً، فلا
يصح الحكم به، وبجواب عن ذلك بأن الإعجاز متفق عليه والاختلاف إنما
حصل في جهته وهو لا يقتضي إخفاء الإعجاز .

(٣) لا نسلم أن القرآن حجة على صدق محمد في دعواه، إلا إذا ثبتنا أنه
من عند الله، والجزم بذلك لا يتأتى، لاحتمال أن يكون بعض الجبر أو الشياطين
أو بعض الملائكة لقنه محمداً، كذلك يحتمل أن محمداً قد أعطى من الفصاحة
والبلاغة ما لم يعط غيره، فأمكنه أن يأتي بكلام ليس في مقدور العرب الإنيان
بمثله، فأتي به وسماه قرآناً .

وبجواب عن ذلك بما يأتي إن احتمال كونه من الجن أو الشياطين أو الملائكة
بعيد لأمرين: الأول أن طريق إثبات هذا إما هو السمع ولا دخل للعقل فيه ولم
يرد سمع بذلك أصلاً. الثاني أن كونه من وحى الجن أو الشياطين أو الملائكة لو
كان محتملاً لذكرته العرب في القدح في نبوة محمد ﷺ، لأنهم كانوا حريصين
على كل ما يظلل دعوى الرسول ﷺ، فلما لم يذكروا شيئاً من هذه الاحتمالات
كانت ساقطة الاعتبار، وغير قاضية في الحقيقة، ويظلل بعضهم احتمال كونه
من الجن والشياطين أن النبي محمد ﷺ الجن والشياطين بالقرآن، كما تحدثه الإنس
وقد نطق القرآن بذلك قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ . وقد كان القرآن
بمثل هذا القرآن لا يأتى به إلا من عند الله عز وجل، ولو كان من جن أو شيطان
من كلامهم لتوفرت دواعيهم إلى عثاره وعارضة أكن لم يماروا ولا لاً لم تفل
مع توفير الدواعي ويظلل بعضهم احتمال كونه من الشياطين أن القرآن من
الشياطين وأمر بالبعد عنهم وعدم اتباعهم فيما يرمون به من الفساد، قالوا كان
القرآن من كلامهم لكانوا ناسراً للنبي ﷺ بالقرآن، أي ملته ملته له

بسبب لغتهم، وليس من المعقول أن يوحوا إليه بكلام يقتضين لغتهم .
ويطّل محصور احتمال كونه من الملائكة أنه لو كان من كلامهم وليس
من عند الله لكثرت مواقين محمدا في تليسه على الخلق والتضليل بهم وبذلك
تكون الملائكة قد عصت ربه، وهذا يخالف ما ثبت بالدليل من أنهم معصومون
عن المعصية، فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

وأما احتمال كونه من كلام محمد فهو بعيد وباطل عقلا، لأن الذي عرف في
معجزات الأنبياء أن المعجزة تكون من جنس ما يرفع قبه قوم ذلك النبي الذي
أرسل إليهم وانتازوا به، فإذا عجز قومه عن الإتيان بمثل ما أتى به مع أنه من
جنس ما انتازوا به، ثبت أنه من عند الله، لذلك كانت معجزة موسى قلب
العصا حية لأن قومه اشتهروا بالسحر فلما رأوا أن ما أتى به لا يمكنهم الإتيان
بمثله قالوا (آمنّا بالله رب العالمين) وكانت معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص،
وأحياء الموتى، لأن قومه اشتهروا بصناعة الطب، ولما رأوا أن ما أتى به خارج
عن طاقتهم صدقوه، كذلك لما أرسل النبي ﷺ وكانت معجزته القرآن وهو
من جنس كلام العرب من حيث اشتماله على الفصاحة والبلاغة، وجودة النظم،
وحسن التأليف، وعجز العرب عن الإتيان بكلام يماثله وجب الحكم بأنه من
عند الله ويطل احتمال كونه من عند محمد .

(٤) جاء في القرآن (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا) (١) وهذه الآية صريحة في أن الاختلاف في القرآن دليل على أنه ليس من
عند الله وقد وجد الاختلاف فيه، فيطّل قولكم إنه من عند الله .

بيان ذلك أنه قد حصل اختلاف في ألفاظه وترتيبه وزيادة بعض الكلمات
واختلاف حركاته، أما الاختلاف في ألفاظه فقد قرأ بعض القراء (كالصوف) بدل
(المهن) وقرأ بعضهم (فكانت كالحجارة) بدل (فهى كالحجارة) وقرأ بعضهم

(١) سورة النساء الآية ٨٢ .

(فانقطعوا أيمانها) بدل أيمانها، ومن هذا القبيل كثير، وأما الاختلاف في ترتيبه
فمنه قراءة (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بتقديم المسكنة، وفي القراءة الأخرى
تقديم الذلة على المسكنة، وقرأ بعضهم (وجاءت مسكرة الحق بالموت) والبعض
الأخر قرأ (وجاءت مسكرة الموت بالحق) وقرأ بعضهم (خلقني آدم من به
كلمات) بنصب آدم ورفع كلمات، فتكون كلمات مقدمة في المرتبة، وفي
قراءة أخرى يرفع آدم ونصب كلمات، فتكون (كلمات) واقعة في موضعها،
وأما الاختلاف بالزيادة فقد جاء في عدة آيات .

منها قوله تعالى (والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) وأزواجه أمهاتهم (٢)
فقد زاد بعض القراء بعد قوله (أمهاتهم) (ومرأتهم) .

ومنها قوله تعالى (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا
يعقلون) (٣) فقد زاد بعض القراء بعد قوله (الحجرات) (بنو نعيم) .

وأما الاختلاف في حركاته فهو كثير منه قوله تعالى (وإذا نزلنا بقدر بصيغة
الأمر، وقرأها بعضهم بصيغة الفاضل وسنه قوله تعالى (ولقد جاءكم رسول من
أنفسكم) بنصب الفاء وقرأ بعضهم بفتح الفاء .

ويجاء من ذلك بأن قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا) دل على أن حصول الاختلاف فيه يدل على أنه ليس من عند
الله، وأنواع الاختلاف كثيرة، وليس في الآية ما يوجب مخرج الاختلاف فقصرت على
الاختلاف في الألفاظ، وما ذكر لم يشتم عليه دليل، ولم يثبت فيه شيء، والظاهر أن
يصرف إلى ما به التحدى لأنه هو الذي يفوته حقائق الكلام، ويحذفه من بعض
الآية، ولو كان القرآن من عند غير الله لكانت حقائقه بالظهور والبيان من الملائكة
المتحدة لما كان في الفصاحة والبلاغة على نمط واحد، وإذا المعتبر أن من أنشأ

(١) سورة الأحزاب الآية ٦ .

(٢) سورة الحجرات الآية ٤ .

فصيده أو صاغ عطية، أو رسالة، وكانت طويلة يكون كلامه في بعض المواضع أبلغ من البعض الآخر، بخلاف القرآن فإنه مع طوله على طريقة واحدة في الفصاحة والبلاغة وحسن الانتظام.

ويجيب أيضا بأن القراءات المتعددة الواردة ليست بدرجة واحدة في الثبوت بل منها ما ثبت بالتواتر، ومنها ما ثبت بالشهرة، ومنها ما ثبت بالآحاد، والمعروف أن الذي يحكم بقرآنيته أصلا هو ما ثبت بالتواتر لا غير، بخلاف الثابت بالشهرة، أو الآحاد، فلا يحكم بقرآنيته أصلا في القراءات، فلو نقل اختلاف في القراءات وكان متواترا لا يضر في القرآنية لأن الاختلاف الذي يخرج عن القرآنية هو المؤدى إلى التضارب والتناقض، والاختلاف في القراءات لا يؤدي إلى ذلك.

(٥) حصل تناقض في القرآن من جهة المعنى والوصف وهذا يدل على أنه ليس من عند الله وأنه لا يضح الاحتجاج به.

أما التناقض في المعنى فقد وردت في القرآن آيات تدل على مخالفة الباري للحوادث مثل قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ووردت آيات أخرى تفيد بحسب المتبادر منها مماثلته للحوادث مثل ﴿ويبقى وجه ربك﴾ وقوله ﴿هل يداه مبسوطتان﴾ وقوله ﴿وجاء ربك﴾ وقوله ﴿الرحمن على العرش اسرى﴾ فإن كلا من الآية الأولى والثانية تفيد مماثلة الباري للحوادث في أن له أعضاء محسوسة والآية الثالثة تفيد أن الله ينتقل كانتقال الأجسام والآية الرابعة تفيد أنه جلس على العرش وأخذ قدرا من الفراغ.

وأما التناقض في الوصف فقد ورد فيه ما يدل على أنه لا ليس فيه ولا إبهام وأنه يصل إلى معناه كل ناظر فيه متى كان من أهل النظر مثل قوله ﴿وفصلناه فصيلا﴾ وقوله ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾ وقوله ﴿ولكن جعلناه نورا﴾ ورد فيه مع هذا أوائل السور التي لم يعلم المراد منها مثل (طس والم)

وآيات اضطرب المفسرون في بيان معناها اضطرابا من شأنه أنه يدل على أن المعنى المملول لهذه الآيات خفى لم يهتد إليه الساطرون، ولا شك أن اشتغالنا على هذا النوع يناقض وصفه بأنه مفضل لا إجمال فيه ولا لبس، ويجاب عن التناقض في المعنى بأن الأدلة التي يستند إليها في إثبات المدعى إما عقلية وإما نقلية، والعقلية لا تحتل خلافا مدلولها وهي قطعية.

لا مجال للشك فيها، وأما الأدلة النقلية فهي كما نتحمل المراد تحتل غيره كما هو شأن الألفاظ فليست نصا في مدلولها قطعا، فإذا كان عندنا دليلان أحدهما عقلي والآخر نقلي وتوافقا فالأمر ظاهر.

وإذا تعارضا يؤول النقل بما يجعله موافقا لما قضى به العقل، كذلك الأدلة النقلية منها ما هو نص في معناه، ومنها ما هو محتمل، والتبع في ذلك أن يرد المحتمل إلى ما هو نص.

إذا علمنا ذلك نقول إن آيات التنزيه عناققة لما قضى به العقل، وهي نص في مدلولها، وآيات التشبيه بحسب ظاهرها تخالف ما قضى به العقل، وتحتل معنى آخر لا يتفق مع ما قضى به العقل، ومع ما استفيد من آيات التنزيه، لهذا حمل علماء الكلام الآيات المفيدة للتشبيه بحسب ظاهرها على معان تناسب كل آية، وبذلك الحمل والتأويل لا تخالف ما قضى به العقل، ولا ما استفيد من آيات التنزيه، التي هي نص في إفادته إذا لا تناقض في معناه.

والجواب عن التناقض في الوصف بالمدح، فالقرآن كما وصفه الله تعالى في غاية البيان لا لبس فيه، ولا إبهام، حتى في أوائل السور فقد ورد في بيان معناها وجوه كثيرة وهذا يدل على عدم اللبس.

وأما الآيات التي اضطرب فيها المفسرون فغاية ما فيها أنها محتملة لمعان كثيرة، وهذا لا يقتضي اللبس، فإن الشأن في مثل تلك التراكيب طلب المرجح لبعض المعاني المحتملة على البعض الآخر، فإن وصلنا إليه فقد تعين المعنى المراد من

الآية، وإن لم نصل إليه توقفتنا عن التعمين، مع كوننا فهما المعاني التي تحملها الآية، ويمكن أن يجاب بتسليم أن في القرآن ما لم نصل إلى معناه، ولكنه قليل، يمكن وجود وصف البيان في أكثر الآيات، فإن المعروف أن الوصف بالمدح أو اللوم، أو الاستحسان، أو البيان، أو التفصيل، يدور مع الأكثر وجودا وعلمنا.

(٦) ورد في القرآن ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ وقوم النبي هم قريش فهذه الآية تقتضي أن يكون القرآن نزل بلغة قريش، مع أنه اشتمل على ما لا يوافق لغتهم، فقد ورد فيه ﴿إن هذان لساحران﴾^(١) وقياس لغة قريش (إن هذين لساحران)، وورد فيه ﴿ومكروا مكرا كبيرا﴾^(٢) والمفهوم في لغة قريش (كبوا) لا كبارا.

وجاب عن ذلك بأن قوم النبي هم العرب لا خصوص قريش فمتى كانت الآية موافقة لأي لغة من لغات العرب كانت فصيحة، وما ذكر من الآيتين موافق للغة العرب قطعا، لأنه لو كان مخالفا للغتهم، والمشركون من العرب أشد الناس عداوة للنبي ومن معه لعابوه بذلك، لكنه لم ينقل أنهم عابوه باشتراك على هاتين الآيتين، فدل هذا على أنه موافق لغتهم، وأيضا فلفظ «كبارا» نطق به العربي الفصيح أمام النبي وأصحابه، وأما «إن هذان لساحران» فيصح أن يكون جليا على لغة من ينظم المتن الألف في الأحوال الثلاثة، وهي لغة عربية ومع أن يكون الكلام على حذف متبني الشأن الواقع إسما لأن، بالجملة، شيعة من «هذان لساحران» مبتدأ وخبر.

١: دعوى أن القرآن بلغ في الفصاحة والبلاغة حدا عجز العرب عن معارضته، وإثبات بطله، ومعلوم أن الكلام الذي يكون بهذا الوصف يجب أن يكون خاليا من العيوب، التي تنافي الفصاحة والبلاغة، لكن القرآن قد اشتمل

(١) سورة طه جزء الآية ٦٢.

(٢) سورة نوح الآية ٦٢.

على ما ينافي الفصاحة والبلاغة، فقد اشتمل على التكرار من جهة اللفظ والمعنى، فلا يكون فصيحاً بليفاً، أما التكرار اللفظي فمثل قوله تعالى ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ في سورة الرحمن ﴿وويل للمكذبين﴾ في سورة المرسلات و ﴿فكيف كان عذابي ونذر﴾ في سورة القمر.

وأما التكرار من جهة المعنى فكما في قصة موسى وفرعون فإنها ذكرت في عدة سور من القرآن.

وجاب عن ذلك بأن التكرار إنما يكون معينا ومغلا بالفصاحة إذا خلا عن الفائدة، أما إذا كان لفائدة فهو من مقاصد البلاغ، ويند الكلام حسنا، وكل من التكرار المعنوي واللفظي الواقع في القرآن من هذا القبيل.

أما التكرار من جهة المعنى فإن من فوائده إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد وإبرازه في عدة صور، مختلفة في الإيجاز، والإطناب، والمساواة، وهذا من طرق البلاغة، ومن فوائده إرشاد العرب إلى طريق المعارضة، وتسجيل المعجز عليهم فكأنه يقول للمعارضين هذا المعنى الواحد قد أمكن أن يوقى على أوجه مختلفة معتادة في كلامكم، فإن كان عندكم قدرة على المعارضة فاسلكوا طريقا من هذه الطرق، التي ظهر فيها هذا المعنى.

ومن فوائده تسلية الرسول ﷺ وتذكيره بما حصل لإخوانه الأنبياء من أجيالهم، عند تأمله من عناد قومه، ووقوفهم في سبيل نشر دينه، الذي جاء به.

وأيضا التذكير اللفظي ما في سورة الرحمن من قوله ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ وقوله ﴿ويل للمكذبين﴾ في سورة المرسلات وغير ذلك من التكرار اللفظي في القرآن، الذي هو من مقاصد البلاغ، ويند الكلام حسنا، وكل من التكرار المعنوي واللفظي الواقع في القرآن من هذا القبيل.

وقد وقع هذا في كلام العرب وأشعارهم كثيرا، ومن ذلك قصيدة المهلهل التي أنشأها في رثاء كلب التي منها:

عل أن ليس هنلا من كلب إذا ما ضيع جنوان الجهر

فإن الشطر الأول قد تكرر في كثير من أبيات القصيدة، وحسنه اختلاف ما تعلق به، وحيث كان المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الأول، فلا عيب فيه. (٨) قالوا إن القرآن أخبر بشيء لم يقع وما كان هذا خاله لا يصح أن يكون دليلا على صدق النبي.

بيان ذلك إن من ضمن آياته ﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها﴾ وهذه الآية تنهت أن كل من في السموات والأرض أسلم، وانقاد لما طلب منه فعله، أو تركه، والواقع يرد ذلك لأن جميع الناس لم ينقادوا بل أكثرهم عاصر لأوامره تعالى.

وبجواب بأن الإسلام في الآية معناه الانقياد لأمر الله التكويني، وهذا حاصل لكل مخلوق، فإن قدرة الله تعالى لما تعلقت بإيجاد المكنات في أوطانها من أي نوع كانت وجدت الكائنات ولم يتعاص شيء منها أبدا.

(٩) قد ادعهم أن القرآن مجزئ، ومن شأن المجزئ أن يكون ترتيب كلماته وجمله موافقا للمألوف من تقديم الوسيلة على المقصود، والسبب على السبب، وهكذا، ولكن القرآن اشتمل على آيات فيها تقديم المقصود على الوسيلة مثل قوله ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فقلبت العبادة على الاستعانة، مع أن الظاهر أن الاستعانة من التواهي والوسائل، وشأن التواهي والوسيلة أن يقدم على المقصود فكان الظاهر أن يقال (إياك نستعين وإياك نعبد).

كما اشتمل على آيات فيها تقديم السبب على السبب مثل قوله ﴿وكم من فئة أهلكنا فجاءها بأسنا﴾ فقد ذكر الإهلاك مقدما على مجيء البأس والعذاب، مع أن الظاهر أن البأس مجيء أولا ثم يحصل الهلاك ثانيا.

وبجواب عن ذلك بالآتي أما تقديم العبادة على الاستعانة في الآية الأولى فالذي دعا إليه هو الاهتمام بالمقصود، والاهتمام من التكات التي تقتضي التقديم، وأما الآية الثانية فليس فيها تقديم المسبب على السبب لأن معناها وكم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا أو أهلكناها فظهر للناس مجيء البأس والعذاب.

وعلى هذا البيان فالترتيب الذي دلت عليه الآية موافق للترتيب الوجودي.

(١٠) قلتم إن القرآن تؤخذ منه الأسرار الدقيقة وتستنبط منه المعاني العريضة ويريد هذا أن من آياته ما هو موضح للأمور الواضحة، ومعلوم أن توضيح الواضح معيب، مثال ذلك قوله ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ تلك عشرة كاملة وبجواب عن ذلك بأن توضيح الواضح قد يكون من مقاصد البلغاء فيزيد الكلام حسنا، والاعتراض به جهل بمواقع البلاغة، وأما من خصوص الآية المذكورة فنقول للطاعن هل اعتراضك عليها بسبب ذكر قوله ﴿تلك عشرة﴾ بعد قوله ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ أو بسبب ذكر قوله ﴿كاملة﴾ بعد قوله ﴿عشرة﴾؟ فإن أردت الأول فجوابه أن العادة جرت عند ذكر جملة أعداد متفرقة يراد ضمها إلى بعضها أن تذكر جملة بعد ذلك مرة واحدة، ويسمى هذا فذلك، وهو ممدوح عند البلغاء، وإن أردت الثاني فلا وجه للاعتراض، لأن ذكر كاملة بعد قوله (عشرة) كذكر (واحدة) في قوله ﴿فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة﴾ وقوله تعالى ﴿فذلكم ذكة واحدة﴾ في أنها من قبيل التأكيد المعنوي، فجيء بها لرفع توهم احتمال التجوز في لفظ عشرة.

(١١) قد قرئتم فيما بينكم أن القرآن دل على نبوة محمد، وصدقه في دعواه من جهة كونه خارقا للعادة، وهذا باطل لأنه لو كان مجرد كونه خارقا للعادة يدل على نبوته لكان كل خارق للعادة دالا على نبوة من حصل ذلك الخارق على يده، وليس كذلك فقد نقل بعض الكاتبيين أن رجلا كان يتكلم من أبطل بكلام معتاد، ويمكنه أن يمثّل به صوت المتكلم بلسانه، ونقل أن رجلا مكث سبعة وعشرين يوما لا يأكل الطعام وهذا خارق للعادة، ومع ذلك لا يصلح دليلا على

النسبة إذا ادعاهما من حصل منه واحد من هذين الأمرين، فدل ذلك على أن الأمر الخارق للعادة لا يصلح دليلاً على النبوة، فالقرآن لا يصلح دليلاً على نبوة محمد.

وبجواب عن ذلك بأن منشأ هذه الشبهة هو التباس المعجزة بالأمر الغريب في العادة، ولو أدرك المتعرض الفرق بينهما ما أورد هذه الشبهة، فإن المعجزة أمر مخلوق لعادة الله سبحانه وتعالى في إيجاد الكائنات، وليس مرتبطاً باستعمال حيلة ولا آلة، بخلاف الغريب في العادة فإنه مقدور للبشر، ومرتبطة بأسباب تدخل تحت قدرة البشر، وما أوردته المتعرض من هذا القبيل، وليس من قبيل الخارق للعادة، فإنه لا مانع من أن يضغط الإنسان على بعض أعضائه بكيفية مخصوصة فيتولد الصوت عن هذا الضغط، ألا ترى الآلة التي تسمى بالحاكي «الفنوغراف» فإنك إذا نظرت إليها سطحياً تظن أنها من قبيل الخارق للعادة، ولو أمنت النظر وعلمت السبب لأدركت أن هذا مما يدخل تحت قدرة البشر، وليس خارقاً للعادة، وأما ترك الأكل هذه المدة فسيبها الرياضة التي يعتادها بعض الناس حتى يكفى بالماء في آخر الأمر، وغرائب فقراء الهند في هذا الباب لا تحصى، وكاد العقل لا يسلم بها وإن كانت ثابتة ثبوتاً كافياً.

(١٢) قد ادعيت أن القرآن نقل إلينا بطريق التواتر مع أنه وقع الاختلاف فيه ومع وقوع الاختلاف لا يمكن الجزم به، فقد نقل أنه وقع اختلاف بين الصحابة في كتابة القرآن في المصحف، فكتبه عبدالله بن مسعود على وجه يخالف ما كتبه عليه زيد بن ثابت، ويخالف ما كتبه عليه أنس بن كعب، وعند ذلك أمر سيدنا عثمان بإحراق مصحف عبدالله بن مسعود، وأمر مروان وإلى المدينة عبدالله بن عمر بإحراق المصحف الذي كان عند حفصة يوم ماتت، مخافة الاختلاف، ولا شك أن هذا يدل على تفرق الصحابة واختلافهم في القرآن، وأنه غير متواتر التواتر وغير مقطوع بأصله.

وبجواب عن ذلك بأن المصاحف المشهورة ثلاثة مصحف ابن مسعود ومصحف أنس بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت، فأما مصحف ابن مسعود

فهو أول ما قرئ على النبي ﷺ، وأما مصحف أنس بن كعب فقد قرئ على النبي ﷺ بعد مصحف ابن مسعود، وأما مصحف زيد بن ثابت فهو آخر ما قرئ على النبي ﷺ، وكان يقرأ النبي القرآن في الصلاة وخارجها إلى أن مات كما هو مكتوب في مصحف زيد بن ثابت، ولما كان مصحف زيد بن ثابت هو الذي استقر عليه الأمر، ونقل إلينا تواتراً اختاره المسلمون، وعدلوا عن غيره من المصاحف، لأنها لم تنقل بطريق التواتر، بل ثبتت بالشهرة أو بحجر الأحاد. وهذا لا يقدح في الجزم بالقرآن لأن الذي جزمنا بقرآنيته هو ما ثبت بالتواتر، وهو ما في مصحف زيد بن ثابت، والمخالف من الصعوبة كان يرى أنه كما يقرأ على الوجه الذي في مصحف زيد بن ثابت يقرأ كما في المصاحف الأخرى.

(١٣) ورد في القرآن آيات تدل على أنه اشتمل على جميع العلوم وجميع الحوادث مثل قوله ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (١) وقوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (٢) ومع ذلك إذا تتبعنا آيات القرآن وتأملنا ما أفاده من المعاني وجدناه خالياً من أكثر المسائل الكلامية، مثل الحيز والحلاء، وحقيقة الحركة، والسكون، والزمان، والمكان، كذلك نجد خالياً عن علوم الحساب والمهندسة، والجبر، وكثير من المسائل الشرعية لم يوجد فيه، مثل مسائل المسافة والزراعة، والاستبلاذ، ودقائق علم الفرائض والوصايا، ولا يخفى أن عدم اشتماله على هذه المذكورات وأمثالها يناقض وصفه بأنه مشتمل على كل الأمور.

وبجواب عن ذلك أولاً ١٢ من المراد من الكتاب في قوله ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ومن كتاب في قوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ وهو اللوح المحفوظ، وحيث لا يتجه الاعتراض على القرآن بالتناقض.

- (١) سورة الأنعام جزء الآية ٢٨.
- (٢) سورة الأنعام جزء الآية ٥٩.
- (٣) هكذا العبارة في المطبوعتين (من المراد من الكتاب) ويبدو أن في الكلام خطأ مطبعياً والصحيح أن تكتب كلمة (أن) بدلاً من كلمة (من) الأولى.

وثالثها ثالثا نسلم أن المراد بالكتاب في الآيتين القرآن، ولكن ظاهر المصوم ليس مرادنا بل معنى قوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ أن الكتاب شامل لما يحتاجه الإنسان في إصلاح دينه، وكذلك قوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ معناه أن القرآن مشتمل على ما يحتاجه الإنسان في تحصيل سعاده، ولا شك أن القرآن قد تضمن ما يحتاج إليه الإنسان في دينه، إما بظاهره، وإما بكنهه، وإما من جهة القياس على ما ذكر فيه، ويترتب على هذا الجواب الثاني أن المصوم ليس مرادًا، وهذا لا مانع منه، فإن جميع ما ورد من العمومات الشرعية قد دخله التخصيص إلا عموميين: أحدهما قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾^(١) وثانيهما قوله تعالى ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ فإنهما باقيا على عمومهما.

شبه النصارى

(١) جاء في القرآن ﴿قلولوا آما بالله وما أنزل إلنا وما أنزل لى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط﴾، وهذه الآية تفيد إنزال كتب إلى إبراهيم ومن ذكر معه، وهو مخالف للواقع، فلم ينزل على هؤلاء كتب أصلا، ولو نزلت عليهم كتب لبقيت كما بقيت التوراة والإنجيل، فعدم وجود كتب لهم بين أيدينا دليل على عدم إنزال كتب عليهم، وحيث يكون القرآن قد أخبر بخلاف الواقع وهذا يقدح في قرآنيته وكونه كتابا سماويا.

والجواب عن ذلك أن إبراهيم نزلت عليه صحف كما قال تعالى ﴿إن هذا لى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى﴾، ولما كان إسماعيل وإسحاق

(١) سورة مود الآية ٦.

يعقوب والأسباط متعددين بتفاصيلها، داخلين تحت أحكامها، صح نسبة نزولها إليهم، كما أن تمبدينا بتفاصيل القرآن ودخولنا تحت أحكامه صح نسبة نزوله إلنا، وعدم بقاء صحف إبراهيم إلى اليوم لا يدل على عدم إنزال صحف عليه، ولا مانع من أن تكون أيدي اليهود قد امتدت إلى تلك الصحف فأبادتها.

فقد ذكر بعض علماء النصارى في تفسير إنجيل (متى) أن كثيرا من كتب الأنبياء قد انمحى لأن اليهود ضيعوا كتبها لأجل غفلتهم، أو عدم تدبيرهم، ومزقوا بعضها وأحرقوا بعضها.

(٢) ورد في القرآن آيات متعددة تفيد أنه عرى، ومع ذلك فقد اشتمل على كثير من لغة العجم، مثل أبايى وأرائك، وإستبرق، فوصفه بأنه عرى غير صحيح، وهذا يقدح في قرآنيته، وكونه جاء من طريق الوحى السماوى.

وبجواب عن ذلك يمنع اشتماله على كلمات أعجمية، وما ذكر من الكلمات وما كان على شاكلتها مما توافق في اللغات، فكانت العرب تتكلم به كما يتكلم به غيرهم، ولو سلمنا أن هذه الكلمات ليست عربية فاشتغال القرآن عليها لا يخرج القرآن عن كونه عربيا، لأن العرب استعملتها في كلامها بعد أن صقلتها، وأجرت عليها قوانينها، فصار أسلوبها عربيا، فقد جاء فيها الجار والكناية، والحقيقة على نمط اللغة العربية.

(٣) إن معظم ما في القرآن مأخوذ من الكتب المقدسة السابقة عليه، صاغه محمد ﷺ في ألفاظ عربية مزخرفة، واستدلوا على دعواهم بأن ما فيه من العقائد، والقصص، أو العبادات أو الأخلاق، إما أن يكون مماثلا لما في تلك الكتب أو مشابها لها.

ويجب عن ذلك أولا بأن القرآن إنما أنزله الله على نبيه محمد ﷺ ليصلح ما كان فاسدا عند الأمم لا ليزيل كل ما كان موجودا عندهم، فلا مانع من أن

يشتمل على ما اشتملت عليه كتبهم، بل هذا مما يدل على صدقه، وأنه ليس غرضاً، خصوصاً وأن محمداً لم يكن قارئاً، ولا كاتباً، بل كان أمياً.

ولأننا بأن القرآن اشتمل على ما لم يوجد في كتبهم، بل وعلى ما يخالف ما في كتبهم من الأحكام الفرعية، ومخاطبة العقل بالتفكير، والنظر في الآيات الكونية، فلو كان مصدر القرآن هو تلك الكتب لأقتصرت على الموجود فيها، ولم يأت بشيء جديد، أو يخالف لما فيها، وليس الأمر كذلك، فليس مأخوذاً من كتبهم كما يزعمون.

(٤) جاء في القرآن أن التوراة ﴿يحكم بها النبيون الذين أسلموا للدين﴾ (١)، وجاء فيه ما يفيد أن اليهود حرفوا التوراة فقال ﴿يحرفون الكلم من مواضعه﴾ (٢) وهذا تناقض، لأن مقتضى حكم النبيين بها أنها خالية من التحريف والتغير، ومقتضى الآية الأخرى أن فيها تحريفاً.

والجواب عن ذلك أن التوراة التي كان يحكم بها النبيون هي التي لم تحرف فهذا إخبار عن حالها قبل طرؤ التحريف عليها، ووصفها بأنها محرفة بعد حصول التحريف فيها بالفعل فلا تناقض.

(٥) جاء في القرآن أن طائفة من النصارى تقول بالتثليث فقد قال ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾، وهذا يخالف للواقع فإن هذه الطائفة لم توجد بين طوائف النصارى، والجواب عن ذلك أنه وجد في تاريخ سعيد البطريق الذي كان في آخر أمره بطريقاً على الإسكندرية أن فرقة من النصارى في الدور القديمة كانت تعقد التثليث، فدعواهم عدم وجود هذه الطائفة بين طوائف النصارى يظله اعتراف هذا العالم النصارى.

(١) سورة المائدة جزء الآية ٤٤.

(٢) سورة المائدة جزء الآية ١٣.

(٦) جاء في القرآن القصص، فقال: ﴿كتب عليكم القصص في القتل﴾ وجاء فيه العفو فقال: ﴿فمن عفى له من أخيه شيء﴾ الآية، والعفو والقصص متناقضان، فالقرآن مشتمل على أحكام يتناقض بعضها ببعض، والجواب عن ذلك أن التناقض إنما يكون إذا أمرنا بالقصاص والعفو على وجه الوجوب، وليس كذلك، بل الأمر جاء بكل منهما على وجه التخيير فلا تناقض.

(٧) ورد في القرآن حكاية عن قوم مريم في شغابهم لها ﴿يا أخت هارون ما كان لهنك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا﴾ وهذه الآية تنص على أن مريم أخت لشخص يسمى هارون، ومعلوم أن هارون أخ لموسى عليهما السلام، فكيف تكون مريم أختاً لموسى، فيكون عيسى ابن أخت موسى، فيكونان مقاصرين وهذا باطل. لأن عيسى جاء بعد موسى بزمان طويل قبل إنه ألف سنة فقد أخبر القرآن بخلاف الواقع وهذا يطل كونه وحياً سماوياً.

والجواب عن ذلك أن القرآن لم ينص على أن هارون الذي كان أخاً لمريم، هو أخو موسى عليه السلام، فلا مانع من أن يكون لها أخ يسمى هارون وهو غير أخى موسى.

ويحتمل أن يكون هارون المذكور في الآية هو أخو موسى والمراد بالأخوة المشابهة، والمعنى يامن كانت شبيهة في العبادة والتقوى، والعلم بأحكام الدين، بهارون، الذي كانت له هذه الأوصاف. ولو قرأ ذلك المعترض قوله تعالى ﴿ولفينا على آذانهم عيسى بن مريم﴾ ما أورد تلك الشبهة، فإنها تنص على أن عيسى أتى بعد جميع أنبياء بني إسرائيل، وكيف يوردون هذه الشبهة وقد ثبت أنهم لا يعرفون اسم أبي مريم، بل اختلفت أئناجيلهم في نسب المسيح عليه السلام ١١٢٢

(٨) وجاء في القرآن ﴿يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً﴾، وهذه الآية تدل على أنه لم يسم أحد من قبل يحيى باسمه، وهذا غير مسلم لأن يحيى تعريب (يوحانان) العبري ومعناه (الله حنون) وهذا

الاسم شهر بين اليهود، سمي به كثيرون من قبل يحيى، فأخبار القرآن بأنه لم يسم به أحد قبله غير مسلم.

ويجاب عن ذلك بأن المراد أنه لم يسم أحد بهذا الاسم قبله في أمم وحضرة، كما جاء في الإنجيل لوقا، ويجاب أيضاً بأن السمي يطلق ويراد منه الظاهر الذي يستحق مثل اسمه فيكون معنى الآية لم نجعل له من قبل نظيراً استحقاق هذا الاسم، النال على الرحمة والشفقة، والحنان، كما قال تعالى فيه ﴿وحنانا من لدنا وزكوة وكان ثباتها﴾ وقد ورد في القرآن ﴿فأهبطه وأعطيته لمعانيه كل يعلم له بها﴾ أي نظيراً يستحق اسم الإله.

(٩) ورد في القرآن ﴿وظلنا عليكم الشام﴾ وهذا الذي تفيد هذه الآية لم يوجد عندهم في الكتاب المقدس فلا يقبل، والجواب عن ذلك أنه جاء في سفر العدد قوله (وكانت سخاية الرب عليهم فيها في لوطهم من الجملة) فنقول المعرض أنه لم يوجد في الكتاب المقدس غير صحيح.

(١٠) جاء في القرآن في حجل بني إسرائيل ﴿أحرقه ثم ألقاه في اليم لسا﴾ وهذا غير صحيح لأن المعجل كان من ذهب، والذهب لا يبرق. والجواب عن ذلك أنه قد جاء في سفر التثنية (وأما خطيتكم المعجل الذي منحسره فأحرقه وأحرقه بالنار ووضعه وطعته جيداً حتى تصم كالخيار طرحت غباره في النهر القلندر من الجبل) فما هو جوابكم فهو جوابنا، وأيضاً فالمراد بالإحراق إذاقته بالنار لإكمال صوره.

(١١) ورد في القرآن في قصة ذي القرنين ﴿وجعلنا لغرب في عين حجة﴾ أي الشمس، وهذه الآية تدل على أن الشمس تغرب في نفس الأرض، وهذا غير صحيح، كما دل عليه العلم فإن الشمس لا تغيب في الأرض.

والجواب عن ذلك أن القرآن لم يكن يحدد بيان حقيقة غروب الشمس وشروطها ولكنه يقرر عما تجلله ذو القرنين يصو، ولذلك قال ﴿وجعلنا﴾

للإشارة إلى أن غروب الشمس في الأرض كان باعتبار ما يبدو لدى القرنين، كما يقرر القائل: رأيت الشمس تغرب في البحر، وقد بين القرآن في آية أخرى أن الشمس تجري في فلكها إلى أن يحصل غروب العالم، فقال ﴿والشمس تجري مسرعة﴾ أي في مستقر.

(١٢) جاء في القرآن في حكاية حجل بني إسرائيل ﴿وأعطاهم السامرة﴾ وهو صريح في أن السامري الذي صنع المعجل كان موجوداً في زمن موسى عليه الصلاة والسلام، وهذا غير مسلم، لأن السامريين الذين يسكنون سامرة فلسطين لم يولدوا إلا بعد موسى بعدة سنين، فكيف يتأتى وجود واحد منهم في زمن موسى عليه الصلاة والسلام.

ويجاب عن ذلك بأن القرآن لم يصرح بأن السامري الذي صنع المعجل وأضل القوم هو من السامريين المنسوبين إلى سامرة فلسطين، كما أنه لم يقدم دليل على أنه لا توجد بلدة تسمى بهذا الاسم غير سامرة فلسطين، فلا مانع من أن يكون منسوباً إلى بلدة أخرى تسمى بهذا الاسم، ويجوز أن يكون السامري نسبة لبيت رجل يسمى (شامر) بالشين المعجمة، ولما نقل من العبيبة إلى العربية قبل سامر بالشين المهملة، فإن المعروف أن الألفاظ التي هي في العبيبة بالشين المعجمة إذا نقلت إلى العربية تذكر بالشين المهملة.

وبالجملة فالقرآن لم يصرح بأن ذلك الرجل الذي أضل القوم بصنع المعجل هو من (سامرة فلسطين) وحيث لا معنى لهذه الشبهة.

(١٣) جاء في القرآن في شأن سفينة نوح عليه السلام ﴿واستوت على الجودي﴾ وهذا صريح في أن السفينة استوت على الجبل المسى بالجودي، ويطلق هذا ما ورد في التوراة من أنها استوت على جبل اسمه (أرارات).

والجواب عن ذلك أن مخالفة القرآن للتوراة لا يقتضي غلطه، بعد أن علمنا أن التوراة طرأ عليها التغير والتبدل، وبغضاً عن ذلك فنسخ التوراة ليست

متفق في أن السفينة استوت على أراراط، فقد جاء في النسخة السريانية أنها استوت على جبل الأرارات الذي هو الجودي، بل نقل بعض الكاتبيين أن آثار الفلك وجدت على قمة الجودي، فما ورد في القرآن هو الأصح.

(١٤) جاء في القرآن حكاية عن فرعون ﴿فَأَوْقَدْ لِي بَاهَامَانَ عَلَى الطين فاجعل لي صرحا﴾، وقال المسلمون إن هامان كان وزيراً لفرعون، وهذا يخالف ما ورد من أن هامان كان وزيراً لآحاشو برزخ ملك فارس، وهو متأخر عن فرعون بسنين، فقولكم إنه كان وزيراً لفرعون غير صحيح.

والجواب عن هذه الشبهة أن القرآن لم يصرح بأن هامان كان وزيراً لفرعون، والذي يظهر من سياق الآية أنه كان من الرؤساء الذين يستغفرون الشعب في المصالح، ولم قلنا إنه كان وزيراً لفرعون فلا مانع من أن يكون وزير فرعون مسمى بهذا الاسم، ووزير ملك فارس أيضاً مسمى بهذا الاسم.

هذه هي الشبهة التي وثقت عليها للنصارى والملاحدين، وقد علمت أنها ليست مستندا صحيحا يمكن اعتياده، فلا عيب بها ولا تقدر في القرآنية.

حقيقة الإيمان

حقيقة الإيمان لغة هي الأمن من التكذيب والخالفة، ثم نقل لغة إلى التصديق بأي أمر حقا كان أو باطلا، فاستعماله في التصديق مجاز لغوي، من استعمال الملتزم وهو الأمن من التكذيب والخالفة، في لازمه وهو التصديق، لأنك إذا صيرت الخبر في أمن من أن تكذبه وتخالفه لزم من ذلك أن تصدقه.

أما في عرف الشرع فاختلف أهل القبلية في مسماه هل هو فعل القلب فقط الذي هو التصديق الحق، أو فعل اللسان الذي هو الإقرار وتنطق بالشهادتين، أو فعلهما معا، أو فعلهما وضل الجوارح من صلاة وغزاة من أعمال الدين المطلوبة جزوا.

ذهب إلى كل واحد من هذه الآراء فريق من العلماء:

للمعاصرين المحققون والأشعري والقاضي عبد الجبار، وأبو إسحق الأسفرائيني، وجههم ابن صفوان في أصح الروايات عنه، وكثيرون غيرهم أنه فعل القلب فقط، وخرقوه بأنه تصديق الرسول ﷺ في كل ما جاء به مما علم بالضرورة، تصديقا جازما مطلقا، سواء كان لدليل أو لتقليد الشرع، فيجعل إيمان القلب.

واختار أن فعل اللسان فقط الكرامية وخيلان بن مسلم النعماني، والفضل الرقاشي، لكن الكرامية قالوا إنه مجرد الإقرار باللسان بدون قيد، ولا شرط، أما خيلان بن مسلم النعماني والفضل الرقاشي فقالا إنه فعل اللسان بشرط أن يكون معه التصديق بالقلب، فإذا فقد ذلك الشرط لا يكون فعل لسان حقيقيا للإيمان.

واختار كونه فعل القلب واللسان الأشاعرة والماتريدية^(١)، لكن الماتريدية وبحقوا الأشاعرة قالوا إن التصديق يحصل للنجاة من الخلود في النار، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية من التوارث، والتناكح، والصلاة عليه، وخلفه والدفن في مقابر المسلمين، لأن التصديق الباطني وإن كان محصلاً للإيمان إلا أنه باطن خفي، فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه، وهي الإقرار باللسان فمن صدق الرسول بقلبه في كل ما جاء به كان مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى، وأن لم يقر بلسانه، وقال غير المحققين من الأشاعرة أن الإقرار باللسان ركن لركن زائد، يسقط عند الضرورة، كما إذا كان المصدق أحرس، فإنه قد سقط عنه الإقرار أما التصديق فإنه ركن لا يحمل السقوط.

واختار كون الإيمان لفعل القلب واللسان وسائر الجوارح المحتثون والإمام مالك والشافعي وأحمد والمعتزلة والخوارج.

وبعد أن اتفق هذا الفريق على كون الإيمان مركباً من هذه الأجزاء الثلاثة اختلفوا في منزلة هذه الأجزاء. فقالت المعتزلة والخوارج لا بد في تحقق الإيمان من هذه الأجزاء، فهي أجزاء أصلية لا تحمل السقوط بحال، فإذا انعدم جزء منها انعدم الإيمان، سواء كان ذلك الجزء فعل القلب أو فعل اللسان أو عمل الجوارح، غير أن المعتزلة قالوا إذا انعدمت الأعمال خرج الشخص من الإيمان ولم يدخل في الكفر، فأثبتوا منزلة بين الإيمان والكفر، وسماها صاحبها فاسقا. والخوارج قالوا إذا انعدمت الأعمال خرج الشخص من الإيمان ودخل في الكفر، كما المحتثون والأئمة الثلاثة فقالوا إذا انعدم التصديق انعدم الإيمان المنجى من الخلود في النار، وإذا انعدم الإقرار انعدم الإيمان المستبج لإجراء الأحكام الدنيوية دون المنجى من الخلود في النار، وإذا انعدمت الأعمال انعدم كمال الإيمان، فالأعمال عندهم جزء مكمل لا أصل، كاليد بالنسبة للجسم،

(١) راجع في موضوع الإيمان والإسلام شرح الموقد للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٢ وما بعدها وشرح المقاصد ج ٢ ص ١٨١ وما بعدها. وشرح العقائد النسبية للشيخ.

فإنها وإن كانت جزءاً منه لكنها إذا انعدمت لا ينعدم الجسم، وإن صار بانعدامها مشوهاً.

نظرة في الأقوال

إذا تأملت في هذه الأقوال المذكورة ترى من بينها قول الكرامية لا حظ له من النظر، فقد جاء في القرآن الكريم من الآيات ما يفيد أن المقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كافر، ويخلد في النار، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا إِلَى الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا هُزًى لَوْ كَانُوا عَلَيْنَا مَالِئًا وَمَا كُنَّا لَكُمْ﴾^(١) هذه الآية وردت في حق المنافقين حاكية ما وقع منهم نسى فيها المنافق كافرين. قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾^(٢) الآية وهذه الآية سبقت لبيان حال المنافق في الآخرة، وأنه من المهلكين في النار، فإن المراد من الدرك الأسفل الطبقة السفلى في دار العذاب ولا يدخلها إلا غير المؤمنين.

وحيث كان قول الكرامية بهذه المنزلة فلا داعي لذكر أدلته، فإنها لو هي من بيت العنكبوت.

وأما المعتزلة والخوارج فقد كان نظرهم في هذه المسألة قاصراً، حيث أخذوا بظواهر بعض الآيات والأحاديث، وغفلوا عن الآيات المخصصة للآيات التي تمسكوا بظاهرها، وعن الأحاديث المعارضة للأحاديث التي استشهدوا بها، فقد نظروا إلى آيات الوعيد وفهموها على عمومها الظاهر، فسووا بين معصية الشرك وباقي الكبائر، مثل قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَعِزْهُ بِدِينِهِ﴾

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٦.

(٢) سورة النساء الآية ١٤٥.

لأجل حالها، ومن قول النبي ﷺ « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » الحديث وغفلوا عن الآيات الصريحة في أن العاصي بغير الشرك مؤمن مثل قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلَا فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا ﴾ وقوله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فِي الْقَتْلِ ﴾ وقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوَلَّوْا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾ فإن هذه الآيات اعتبرت العاصي بغير الشرك مؤمناً، وطالبته بالتوبة، كما غفلوا عن حديث أبي ذر رضى الله تعالى عنه، ونصه قال: أتيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض وهو نائم ثم أتيت وقد استيقظ، قال ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق، قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر. فإن هذا الحديث صريح في أن مرتكب الزنى مؤمن وأنه يدخل الجنة.

والمعروف أنه إذا وجد تعارض في الظاهر بين الآيات، أو بين الأحاديث، يجب الجمع بينها بحمل كل على معنى لا يتعارض مع المعنى الآخر، لذلك نقول أن المعصية الدال عليها قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ الآية هي معصية الشرك، والتي دلت عليها الآيات الأخرى معصية الكبائر غير الشرك، أما الحديث الذي تمسكت به المحترلة فالغرض منه التنفير من معصية الزنا وجعل المرتكب لما كأنه خرج من الإيمان، وحيث يتنفي التعارض بينه وبين حديث أبي ذر، وقد ورد في آخر حديث الشفاعة ما نصه:

(ولكن وعزى وجلال وكبرهائى وعظمى لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله).

وحيث علمت منزلة هذه الأقوال الثلاثة ومصادمتها للآيات والأحاديث فلتطرح من بين الأقوال المذكورة.

وأما قول غير المحققين من الأشاعرة إن الإقرار ركن زائد فقد ضعفه العلماء للأدلة الدالة على أن الإيمان هو التصديق.

كذلك قول غيلان بن مسلم والفضل إن الإيمان هو الإقرار والتصديق شرط، يطله بيان النبي للإيمان عند سؤال جبريل بقوله (أن تؤمن) الحديث أما الأقوال التي لها حظ من النظر فهي قول المحققين ومن معهم إن الإيمان هو التصديق فقط، وقول الماتريدية ومحققى الأشاعرة إنه التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وقول المغنثيين والأئمة الثلاثة إنه التصديق والإقرار والعمل، على الوجه الذى سمعته في بيان مذهبهم.

وهذه الأقوال الثلاثة بحسب ظاهرها متطابقة فهل ذلك التقابل حقيقى، وكل قول يخالف الآخر، وله ثمرة خاصة ترتب عليه ١١١٢

قد علمت من بيان مذهب المغنثيين والأئمة الثلاثة أن الإقرار إنما اعتبر لإجراء الأحكام الدنيوية من التوارث والتناكح وغير ذلك.

وأن الأعمال ليست جزءاً أصيلاً من أجزاء الإيمان، ولكنها تزيد جمالا وتكثرا في النفس، وعلمت من صريح مذهب الماتريدية ومحققى الأشاعرة أن الإقرار ليس جزءاً من الإيمان، وحيث يكون الإيمان المنجى من الخلود في النار عند هؤلاء هو التصديق فقط.

وهذا لا يخالف فيه المحققون، فإن المعروف في الشرع أن الأمور الباطنية التي تخفى لا بد لها من علامة ظاهرة تدل عليها لترتب آثارها، وقد اشترط المحققون في كون التصديق إيماناً عدم وجود ما يتنافى من الإباء عن النطق بالشهادتين والسجود للصنم، وإهانة المصحف، ومن هذا يعلم أن كلام المحققين في الإيمان المنجى من الخلود في النار، وكلام غيرهم في الإيمان المستتب للأحكام الدنيوية. وحيث يكون الخلاف لفظياً فالكل مجمع على أن الإيمان المنجى من الخلود في النار هو التصديق والإقرار ليس جزءاً أصيلاً. وكذلك الأعمال.

والذي يدلنا على أن الإيمان هو التصديق وعلى أن انعدام الإقرار لا يوجب انعدام الإيمان، وعلى أن الأعمال ليست داخلة في مفهوم الإيمان هذه الأدلة قال تعالى ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ وقال تعالى ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ وقال تعالى ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ وقال تعالى ﴿فالت الأعراب أننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ وقال تعالى ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ وقال تعالى ﴿اللهم ثبت قلبي على دينك﴾ وقال تعالى ﴿لأسماء حين قتل من قال لا إله إلا الله﴾ (هنا شققت عن قلبه) فهذه الآيات والأحاديث دلت على أن محل الإيمان هو القلب والذي يقوم بالقلب هو التصديق. وأيضاً فقد خاطب القرآن الكريم الناس وطالبهم بالإيمان وقد نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب من لفظ الإيمان إلا التصديق، ولم يثبت أن الإيمان نقل من التصديق إلى معنى آخر، ولو ثبت لنقل تواتراً واشتهر المعنى المنقول إليه، لتوفر الدواعي على نقله، لأنه من الألفاظ التي يكثر دورانها على الألسنة، فلما لم ينقل دل ذلك على أنه باق على معنى التصديق، وأيضاً فالكفر ضد الإيمان بدليل استعماله في مقابلته، قال تعالى ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾ والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب فكذلك ضدما وهو الإيمان، لأن التضاد لا يبد فيه من اتحاد المحل.

أما ما يدل على أن الإقرار ليس داخلاً في مفهوم الإيمان فقوله تعالى ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ فإنه يفيد أن انعدام الإقرار لا يوجب سلب الإيمان.

وأما ما يدل على أن الأعمال خارجة عن الإيمان فقوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ وقوله تعالى ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة﴾ وقوله تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾ فإن العمل عطف في الآية الأولى والثانية على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة، والإيمان ذكر في الآية الثالثة على أنه شرط، والشرط خارج عن المشروط.

وأيضاً فاقصص الله في بيان الإيمان عند سؤال جبريل له عنه على التصديق دليل على أن العمل ليس داخلاً في مفهومه، ولو كان العمل أو الإقرار داخلاً في مفهوم الإيمان لكان النبي مقصراً في الجواب، وكان محمياً جبريل للتبليغ على الناس في أمر دينهم.

زيادة الإيمان ونقصه

قال الله تعالى ﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾ وقال تعالى ﴿وزدناهم هدى﴾ وقال تعالى ﴿أيكم زادت هذه إيماناً﴾ وقال تعالى ﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً﴾ وقال تعالى ﴿فاخشوهم فزادهم إيماناً﴾ هذه الآيات أفادت أن الإيمان يزيد، وبالضرورة كل ما كان قابلاً للزيادة فهو قابل للنقصان، فالإيمان يزيد وينقص. هذا ما دلت عليه الآيات ونقصت به الضرورة، والكلام بعد ذلك في أن القابل للزيادة والنقصان هو الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والعمل، أو الإيمان بمعنى التصديق فقط، قال بعض العلماء إن القابل للزيادة والنقصان هو الإيمان بالمعنى الأول فهو ينمو ويزيد بزيادة الأعمال كما ينقص بنقصها، فإن أدبت جميع الأعمال من فرائض وغيرها ولم يتعد المكلف حدود الدين التي يبيها الشرع كان إيمانه إيماناً كاملاً، وكان مثله مثل البيت الذي استكمل جميع مراقبه الأساسية، والكمالية، وإن أدبت بعض الأعمال دون البعض اتصف بالإيمان بالنقصان، وتتفاوت مراتب نقصه تبعاً للأعمال المتروكة، من حيث الفرضية والنقلية، والقلّة والكثرة، وصار مثله مثل البيت الذي هدمت مكملاته جميعها، أو بعضها، مع بقاء الأجزاء الأساسية.

أما الإيمان بمعنى التصديق فقط فلا يقبل الزيادة والنقصان لأن التصديق إذا نقص كان ظناً، والظن ليس إيماناً، وحيث يمكن أن يقال إن الخلاف الحاصل بين العلماء في أن الإيمان يزيد وينقص مفرع على الكلام في معنى الإيمان، فمن قال إنه مجموع التصديق والإقرار والعمل، قال إنه يقبل الزيادة والنقصان، ومن قال إنه التصديق فقط قال بعدم قبوله للزيادة والنقصان، فيكون الخلاف لفظياً.

وقد صرح بعض الكاتبيين بذلك، وقال بعض العلماء إن الإيمان يزيد وينقص سواء كان هو مجموع الأمور الثلاثة، أو التصديق فقط، أما إذا كان المراد من مجموع الأمور الثلاثة فقد علمت أن زيادته بزيادة الأعمال، ونقصه بنقصها، وأما إذا كان بمعنى التصديق فقط فطرد الزيادة والنقص عليه من جهة الدليل الموصل إليه ومن جهة متعلقه ومن جهة ثمرته .

بيان الأول أن الأدلة تتفاوت وضوحاً وخفاءً، وبعداً عن الشبهة فكلما كانت واضحة بعملة عن الشبهة قريبة من البديهة، كان الثابت بها أشد رسوخاً في النفس، فلا تؤثر عليه الشبهات، ولا تمحوه الطوارئ، وكلما كانت على الضد من ذلك كان الثابت بها قابلاً للتأثر بالشبهة، عرضة للزوال، وأيضاً فإننا نرى تفاوتاً بين ما تعددت أدلته وما لم تعدد أدلته، وبين ما ثبت بالمشاهدة وما ثبت بالعلم .

فالتصديق إذاً يتفاوت بهذا الاعتبار، ومن ثم كان إيمان أي بكر أرجح من إيمان أهل الأرض، كما ثبت في الحديث الوارد في ذلك .

وأما تفاوته من جهة متعلقة، وهي الأمور التي طلب منا الشارع التصديق بها، فيبانه أن التصديق بما جاء به النبي ﷺ قد يحصل على طريق الإجمال بمعنى أن المكلف إذا شاهد المعجزة الدالة على صدق الرسول في قوله أذعن بأن جميع ما جاء به النبي وما سيجي به حق بدون وقوف على التفاصيل، وحكم التشريع، وقد يحصل التصديق على طريق التفصيل بمعنى أنه يصدق بالمقائد الدينية، وأنواع العبادة مع الوقوف على الحكم التي ظهرت له، في كل جزئية من جزئيات الدين، وما لم تظهر له حكمته أو لم يفهم مضاه، كالمشابهة يؤمن بأن له حكمة، وعدم إدراكه لها جاء من قصور فهمه .

لا شك أن التصديق على الإجمال وعلى التفصيل بالكيفية المتقدمة يتفاوت قوة وضعفاً، فإن المصدق على الإجمال لا يبعد أن يتخلخل اعتقاده، أو يحصل

منه استكار قلبي، أو لسالي، عند عجزه عن فهم حكمة التشريع في بعض الأحكام أو اشتغال القرآن على التشابه، أو تكرار قصص الأنبياء، أما المصدق على التفصيل فهو في أمن من يتخلخل اعتقاده، وطرد الشك له في عقيدته .

وأما تفاوت التصديق من جهة ثمرته وهي الأعمال فواضح، إذ من المسلم به أن أثر الشيء إذا ترتب عليه كان ذلك دليلاً على حضوره وتمكنه، وبالعكس ذلك إذا لم يترتب الأثر، وكفينا في بيان هذا ما ورد عن النبي ﷺ في شأن من ترك صلاة الجمعة مرة، وثلاث مرات، فقد جعل التارك لها ثلاث مرات منافقاً، كما جاء في بعض الروايات، أما التارك لها مرة فقد شرع له كفارة وهي التصديق بدينار، كما جاء في رواية عنه ﷺ .

مباحث الإسلام

الإسلام معناه لغة الاستسلام والانقياد سواء كان بالباطن أو الظاهر، أما في عرف الشرع فهو ما بينه الرسول ﷺ بقوله: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤدى الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان^(١) فهو الانقياد الظاهري وعلى هذا يكون الإسلام مقابلاً للإيمان، لأن الإسلام هو الانقياد الظاهري، والإيمان هو الإذعان القلبي، ولا تلازم بينهما، فقد يكون الشخص مؤمناً مسلماً إذا أذعن بقلبه وصدق بالله، وملائكته وكتبه ورسله، وانقاد لأوامر الله تعالى ونواهيه، وقد يكون مؤمناً غير مسلماً إذا أذعن بقلبه، ولم يحصل منه الانقياد الظاهري، وقد يكون مسلماً غير مؤمن إذا انقاد ظاهراً ولم يحصل بقلبه، فتكون النسبة بينهما مجموعاً بالخصوص والشمول^(٢) ويعلم أن المؤمن

(١) وهو أن تكلم الناس ويحتاج إلى مؤنة، ولجميع الناس أن يستطاعوا إياه سبباً لأن ذلك كلام حديث رسول الله ﷺ .

بقلبه وانقياد ظاهرا، ويتفرد بالإيمان فمن صدق بقلبه ولم يحصل منه انقياد في الظاهر، ويتفرد بالإسلام فمن انقاد ظاهرا ووجد باطنا.

هذا ما يتعلق بالإيمان والإسلام من حيث بيان معناهما في اللغة (١) ول عرف الشرع.

أما في لغة القرآن فاستعمال كل منهما قد يكون في المعنى اللغوي، وقد يكون في المعنى الشرعي، وقد تعلما لل معنى ثالث، وهو مجموع التصديق الباطني والانقياد الظاهري، والذي يعنى المعنى المراد من هذه المعاني هو القرينة الدالة على إرادته دون غيره، وإليك بعض الآيات القرآنية الواردة في ذلك:

قال الله تعالى ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ وقال تعالى ﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾ فالإيمان في هاتين الآيتين مستعمل في التصديق الباطني بحق، والمعنى لهذا المعنى التعبير بالقلوب في الآية الأولى، ويكتم الإيمان في الآية الثانية، وقال تعالى ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ وهذه الآية استعمل فيها الإسلام في الانقياد الظاهري لأوامر الشارع، والإيمان في التصديق الباطني الحق، والقرينة على ذلك الجمع بين الإيمان والإسلام في آية واحدة، وترتب المغفرة والأجر العظيم على تحصيلهما، فالإيمان والإسلام في هذه الآيات استعمالا في حقيقتيهما الشرعية.

وقد ورد كل منهما مستعملا في حقيقة اللغوية والمتبع للتراكيب القرآنية يتبين له أن هذا الاستعمال خاص بما إذا ذكر مع كل منهما متعلق خاص، تعدى الإيمان إليه بالباء، والإسلام باللام، قال تعالى ﴿ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾ وقال تعالى ﴿الذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله﴾ وقال تعالى ﴿وكانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون﴾ فالإيمان في الآية الأولى التصديق

(١) راجع شرح مواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٢٢ وما بعدها، وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٨١ وما بعدها.

الباطني بحق، وفي الآيات التي بعدها التصديق بباطل وقال تعالى ﴿قلوا لعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهنا واحدا ونحن له مسلمون﴾ (١) فالإسلام في هذه الآية تعدى باللام، والجملة ثبت بمنطوقها الانقياد لله، وبمفهومها تنفى الإسلام لغير الله.

أما استعمال كل منهما في مجموع التصديق الباطني والانقياد الظاهري فقد ورد فيه آيات كثيرة، بعضها في الإيمان، وبعضها في الإسلام، فما ورد في الإيمان قوله تعالى ﴿ألمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستورون﴾ وقوله تعالى ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله﴾ وقوله تعالى ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون﴾ الذين يقيمون الصلاة وما رزقاهم يشقون (٢) وما ورد في الإسلام قوله تعالى ﴿ولا تخونوا إلا وأنتم مسلمون﴾ وقوله تعالى ﴿ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ فالإيمان والإسلام في هذه الآيات أريد منه الدين بجملة، بواسطة القرائن المعينة لهذا المعنى كما هو واضح.

مؤاخاة الإسلام للعقل والعلم

الدين الإسلامي الذي أرسل الله نبيه محمدا ﷺ لنشر مبادئه ونعاليمه يتكون في مجموعه من أمرين: العقائد الدينية، والتكاليف الشرعية المطلوبة فعلها من صلاة، وصوم وحج، وزكاة، وغير ذلك، أو تركها من سرقة وشرب خمر، وغير ذلك.

والعقائد الدينية تنظم أمرين: ما يتعلق بالبارئ سبحانه وتعالى، وما يتعلق برسالة سيدنا محمد ﷺ.

(١) سورة الأنفال الآيات ٣٠٢.

أما المسئلة بالبارى سبحانه وتعالى من وجوب وجوده، ووحانيته، واتصافه بكل كمال وتنزهه عن كل نقص، فقد جاءت به كل الأديان السماوية، ومطالب كل رسول أمته باعتقاده، ولكن كان البرهان في الأديان السابقة على كون ذلك الاعتقاد حقاً واجب الاتباع هو مجرد اشتغال الكتاب المقدس عليه، أو طلب الرسول، أو إرشاد تلاميذ الرسول له، بدون استناد إلى دليل عقلي، أو نظر في الآيات الكونية، وقد ذكر المرحوم الأستاذ الإمام في كتاب الإسلام والنصرانية أن من الأصول التي اتفقت عليها طوائف المسيحيين أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به، واستشهد على ذلك بقول القديس «انسيلم» «يجب أن تعتقدوا بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت» .

أما الدين الإسلامي فقد أحرم العقول ونهبها من غفلتها، وأمرها بالتدبر، وجعل حكمها القول الفصل في تلك العقائد، فطلب من الناس الاعتراف بوجود الله تعالى، والإقرار بوحدانيته، ولم يكف في ذلك باشتغال القرآن الكريم حل هذه المطالب وما مثلها، ولا بمطالبة الرسول ﷺ، بل كان التوصل في هذه القضية على العقول، فطالبها بتأدية وظيفتها، والنظر في الأكران وما اشتملت عليه من النظام والترتيب، حتى تصل بذلك إلى الاعتراف بوجود الواجب،

[illegible]

(١) سورة البقرة ١٨٥

اشتملت على عدة من الآيات الكونية، وطلبت من العقل أن يفكر فيها، وفيما
اشتملت عليه من النظام ومنافع العباد، ليصل بذلك إلى معرفة مشيئها، ومرتها
على ذلك الوجه البديع، وانظر إلى قوله تعالى ﴿وَأَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا
يُؤْمِنُونَ﴾^(١) وتراه قد تبه العقل إلى النظر في أصل الكون، وأن السموات
والأرض كانتا ملتصحتين ففصلا عن بعضهما، وأن كل شيء حي خلق من
الماء، لما اشتمل عليه من عناصر الحياة، ليصل بذلك النظر إلى أن لهذا الكون
البديع، موجدا واجب^(٢) الوجود، حيا قادرا، عليمًا حكيمًا، منصفًا بصفا
الكمال، وحيث قد تخضع النفوس لسلطان ذلك الإله وتدين لأحكامه وأوامره
ونواحيه .

وانظر إلى قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وقوله تعالى ﴿إذا للذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض مبحان الله عما يصلحون﴾ فإنه بين ما يترتب على تعدد الآلهة من الفساد وعدم نظام الكون، الذي يراه بالحس والمشاهدة، فهو يأمر العقل بالنظر في ذلك حتى يصل إلى الجزم بوحدة الإله ونفى الشرك.

على أن الدين لم يقف بالعقول عند أمورها بالنظر والتدبر، بل جعل إعمال استعمال العقل سببا للعذاب الأخرى، فقال تعالى في حق أهل النار ﴿وَمَا لَكُمْ لَأَنْتُمْ أَعْمَى﴾^(١) لم كنا نسمع أي عقل ما كنا في أصحاب السموم^(٢) .

أبنا ومآلة سيدنا محمد ﷺ فقد جاء القرآن بهما بياناً بطلاناً بغيره

- (۱) صورة النصارى الآية ۳۰ .
 (۲) الى الامم انظروا الآية ۲۰ (مترجم)
 (مترجم) والحمد لله رب العالمين .
 (۳) صورة المؤمنين الآية ۲۱ .
 (۴) صورة المنافقين الآية ۲۲ .

تدبر أسرارهم، وحسن أسلوبهم، وما انحصر به من آيات البلاغة، وإذا أمكنهم بعد ذلك أن يعارضوه فليأتوا بمثله قال تعالى ﴿وإن كنتم لنرى ما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ وقال تعالى ﴿الخلا يعلمون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾^(١).

وأما التكاليف الفرعية من عبادات ومعاملات فإنك إذا تأملت فيها، وحملت ما اشتملت عليه، من المصالح والمنافع التي تعود على العباد لا يمتنع إلا أن تجزم بأنه ليس فيها ما يناقض العقل السليم.

وقد ذكر علماء الكلام أن أول واجب على الإنسان هو النظر والفكر لتحصيل الإحاطة بوجوده تعالى.

وقالوا أيضا إذا تعارض العقل والنقل وجب الأخذ بما دل عليه العقل وإرجاع النقل إلى ما قضى به العقل.

وكأن الدين الإسلامي أحترم العقل، ونبيه إلى النظر في الآيات، كذلك رغب في تحصيل العلم الرابع للجهل، لا فرق بين العلوم الدنيوية والدينية، قال تعالى ﴿ولا تقل ما ليس لك به علم﴾^(٢) أي لا تتبع ما لم يتعلق به علمك فلا تقلد ولا تقل رجما بالغيب.

وقال منها بشأن علم التاريخ ﴿إلهي بكاتب من قبل هذا أو آتاه من علم إن كنتم صادقين﴾ وقال في شأن العلم العقلية مشيرا إلى الترغيب فيها: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم﴾^(٣) وأصرح من ذلك في رفع شأن العلم. قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾^(٤) وقوله تعالى ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم

(١) سورة النساء الآية ٨٢.

(٢) سورة الإسراء الآية ٣٦.

(٣) سورة الحج الآية ٨.

(٤) سورة آل عمران الآية ١٨.

درجات﴾ وقوله تعالى أمرا للرسول بطلب الزيادة في العلم ﴿وقل رب زدني علما﴾ ولم يكتف القرآن بالحث على تعلم العلوم، بل ذم الظن والتقليد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى ﴿وما يجمع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ وقوله تعالى في قول النصارى في صلب المسيح. ﴿وما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾^(١) وغير ذلك كثير.

والخلاصة أن الدين الذي يدعو الناس إلى أعمال عقولهم ونهاتهم عن الاعتناء على الظن، ويحثهم على تعلم العلوم بجميع أنواعها، ويعول في إثبات قضائها على حكم العقل، لا يصح أن يشتمل على ما يناقض العقل ولا على ما يخالف العلم.

وإن قال خصومه إنه ناقض العقل، أو يخالف العلم، فمنشؤه قصر النظر وعدم تفهم الكتاب الكريم ومزايا الدين.

ومن الأدلة على ذلك أن كثيرا من النظريات والاكتشافات التي يزعم أربابها أنها مخالفة للقرآن، ولما جاء به الدين، لا تليث أن تعارض بنظريات أخرى، أو بإظهار خطأ صاحبها، أو عدم فهمه للقرآن الكريم على الوجه الصحيح، فالإسلام هو الدين الذي تأخى مع العقل والعلم.

الإسلام دين القطرة

يطلق الإسلام ويراد به الانقياد الظاهري لما جاء به نبينا محمد ﷺ من التكاليف الفرعية.

ويطلق ويراد به ما يشمل الانقياد الظاهري والتصديق الباطني وهو المراد هنا،

(١) سورة النساء جزء الآية ١٥٧.

والفطرة تطلق ويراد منها الدين، وتطلق ويراد منها الخلقة، وهو المراد هنا، فيكون معنى هذه الجملة أن الدين الإسلامي الذي جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية، هو الدين الذي يتناسب ويلتئم مع خلقة النوع الإنساني، ويقبله العقل واستعداده، ويكفل مصالحه وحاجاته، ولو نظرنا إلى استعداد الإنسان وما خلق لأجله، وإلى التكاليف التي جاء بها دين الإسلام اتضح لنا أن الإسلام دين الفطرة وإليك البيان:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وميزه عن سائر الحيوانات، التي تشاركه في الحيوانية بالعقل والتفكير، وجعله خليفة في الأرض، ليقوم بعمارته، وخلق الحيوانات الأخرى وعوالم كثيرة، ليستعملها الإنسان في عمارة الأرض وتحصيل مصالحه، وجميع لوازم الحياة، وحيث كان الإنسان بهذه المنزلة فالدين الذي يناسبه ويلتئم مع استعداداته هو الدين الذي يرفع شأنه، ويرقي روحه، ولا يهمل عقله، ويحفظ جسمه، وتكون تكاليفه وافية بحاجته، وتكاليف الإسلام من أصول وفروع كافية بذلك.

قد طلب من الإنسان أن يترفع عن عبادة الأصنام والكواكب ويجعل عبادته خالصة لله تعالى الذي خلقه وسواه، وأسبغ عليه نعمه، ويعترف بوعدهائنه واتصافه بجميع الكمالات وتنزهه عن النقائص.

وهنا رفع شأن النفوس الإنسانية وطهرها من خرافات الشرك، والأوهام فلا تنحط إلى عبادة الجماد والحيوان، وجعل المرجع في ذلك العقل، فعمته على النظر في الكائنات، وما اشتملت عليه من إحكام الصنع وهدى الإتقان.

وفي هذا احترام للفضول وحماها على تأدية وظيفتها التي خلقت لأجلها.

ومن ذلك بين أن التكليف بالعقائد الإلهية على هذا الوجه جاء ملائماً ومناسبا لما تقتضيه فطرة الإنسان وخلقه.

كذلك حث الدين الإسلامي على تعلم العلم سواء كان دينياً أو دنيوياً

ورفع من شأنه وشأن أهله، وطلب من الإنسان أن يترفع عن التقليد واتباع الظن، وفي هذا إرشاد إلى ما يكمله ويرفع شأنه، ودلالة على أن استعداده يؤهله لذلك.

كذلك جاء الدين بعبادات من صلاة وصيام وزكاة وغير ذلك طالب الإنسان بها، وشدد في ذلك الطلب، لأن كماله في نفسه وإقامة دعائم المودة، والارتباط بين أفرادها وجعله إنساناً كاملاً لا يتحقق إلا بالإتيان بهذه العبادات:

فالصلاة تزكي النفس وتطهرها، وتقرب العبد من الله تعالى، والصوم يترقى لادته، ويحفظ صحته، وينبهه إلى العطف على أخوانه الفقراء، والزكاة الواجبة في مال الغني تدفع حاجة الفقير المشارك له في الإنسانية، وتجعله آمناً على نفسه، وماله وممتلكاته، وجميع العبادات توصله إلى السعادة الأخروية التي يميل إليها بمقتضى استعداداته وتفكيره.

كذلك جاء الدين الإسلامي في المعاملات بباب واسع بحيث يتمكن كل فرد من أفراد الإنسان بمقتضى رغبته وميله، أن يجد طلبته وما تودده نفسه، ويحصل مصلحته ويلتئم حاجته.

ذلك لأن الإنسان في حياته يحتاج إلى أشياء كثيرة من مسكن، وملبس وغير ذلك، وليس من السهل وجود كل ذلك في يده، فهو مضطر إلى الحصول عليه من الغير وتحصيله بطريق الغصب وظلم الغير، تأباه النفوس السليمة لمخالفته لطبيعتها، فشرع الله له كيفية التعامل مع الغير من بيع وإجارة، ورضع وعارية، ليسهل عليه اختيار الطريق الذي يناسب حالته وتطمئن إليه النفوس.

كذلك أباح له التمتع بالطيبات، ونهاه عن تناول ما يضر جسمه ويميت فكره وعقله.

كذلك طلب الدين من الإنسان التجميل بالأخلاق الفاضلة من الصدق والأمانة وغير ذلك.

لا شك أن الدين الذي جاء بهذه التعاليم هو الدين الذي يجعل الإنسان إنساناً كلامياً، وهو الذي يناسب استعداد الإنسان ولام فطرته، فالإسلام دين الفطرة .

أثر الإسلام في انتشار العلوم

والرد على من زعم أنه أخر العقل البشري

يؤخذ من كتب التاريخ الموثوق بها أن العرب قبل الإسلام لم تكن حياهم العقلية واسعة النواحي، لأن طبيعة بلادهم الصحراوية لا تستدعي أكثر من أن يفكروا في تحصيل أرزاقهم، بواسطة ما يملكون من الإبل، وأنواع السواخ وفي طلب المرعى لها .

لذلك لم يعرف عنهم أنهم فكروا، أو اخترعوا، أو استنبطوا من الآيات الكونية ما يسمى علماً، وكل ما عرف عنهم هو نبوغهم في اللغة والشعر، والأمثال والقصص، ومعرفة الأنساب والأأنواء، وشيء من تواريخ الأمم الماضية، أخذت خلقهم عن سلفهم، وشيء من الطب وصلوا إليه بالتجارب التي وريثوها عن أسلافهم، وربما أخطأوا في الوصف، لأن ذلك الطب المعروف بينهم ليس جازياً على قواعد صحيحة، منضبطة، وكانت الأمة شائعة بينهم، حتى أنه لم يوجد في قرش التي هي أشرف القبائل العربية وأرقاها، من يعرف الكتابة من الرجال، سوى سبعة عشر منهم: حمز بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، ومع ذلك فلم يكونوا مهرة في الكتابة، ولم تكن كتابتهم سائرة على نمط واحد، ولا خاضعة لقوانين الإملاء، فكانوا يكتبون امرأة جاء مفتوحة، ويبدلون الألف حيث يجب حذفها، وسبب ذلك ضعفهم في صناعة الخط، وأنهم لم يلفوا حد جادة فيها .

فلما جاء الإسلام أفاد الحركة العلمية في بلاد العرب من وجوه متعددة: «١» جاءت تعاليم هذا الدين صالحة لجميع الناس في جميع الأزمان والأمكنة، فكانت وظيفة الرسول وخلفائه من بعده، القيام بنشر تعاليمه لعامة الناس، ومن لوازم ذلك وجود من يقرأ ويكتب، فيمكن للعالم بالقراءة والكتابة، أن يكتب آيات القرآن ويقلوها على من لم يعرف، كما حصل من خباب بن الأرت مع أخت عمر بن الخطاب، فإنه ذهب إليهما معه صحيفة فيها آيات من سورة طه فكان يقرأها عليهما، وقد ورد أن النبي ﷺ في غزوة بدر جعل فداء بعض الأسرى الذي يكتبون تعليم عشرة من مسيحيي المدينة الكتابة، بل حث النبي ﷺ بعض أصحابه أن يتعلموا لغة غير اللغة العربية لما رأى الحاجة داعية إلى ذلك، فقد روى البخاري أن النبي ﷺ أمر زيد بن ثابت بتعليم لغة اليهود، وقراءتها، وتعلم اللغة السريانية، ومن ذلك يعلم أن القيام بنشر تعاليم الدين الإسلامي كان داعياً إلى تعلم القراءة والكتابة واللغة المخالفة للغة العربية . كذلك لما اتسعت الفتوحات الإسلامية وكان المنصر الغرب هو الحاكم والقائم بالشؤون، كان لا غنى له عن تعلم القراءة، والكتابة، حتى يتأق له ضبط معاملات الناس مع بعضهم، وانتشار الإسلام ودخول الناس فيه من غير العرب كان من البواعث لهذا الفرق على تعلم اللغة العربية، ليفهموا آيات القرآن والأحاديث، حتى يعرفوا ما يلزمهم لديهم ودواهم ففعلوا التحري .

ومن هذا أيضاً يتبين أن للإسلام أثراً كبيراً في تعلم العلوم الشرعية . «٢» طالب الإسلام معتد به مقائد، وعبادات، ومعاملات، واتصالي بأخلاق فكان باعثاً للعقول على التفكير في تلك التعاليم بذواها، فرغ المستوي القمى^(١) من الاعطاط الذي لا يناسب استعداد النوح الإنساني .

(١) مكننا زدت الكلمة في النسخون المطبوعين، وأعتقد أن فيها خطأ مطبعياً والصواب العقل .

كذلك جاء القرآن الكريم متضمنا أحوال الأنبياء مع أمهم، فقص علينا خبر نوح وإبراهيم، وصالح وهود، ويونس وموسى، وعيسى عليهم السلام، مع أمهم بإطباب نارة، وإيجاز نارة، في أسلوب يحمل النفوس على الاستزادة من أخبارهم، وتعرف ما عند الأمم الأخرى، فكان ذلك متقنا لعقول المسلمين ومؤديا إلى توسيع مداركهم، والتطلع إلى زيادة التفكير والاستمرار فيه.

وجاء القرآن الكريم أيضا مشتملا على أحكام الأحوال الشخصية، والشئون المدنية، والجناية، فكان أساسا اتخذته المحمدون مرجعا لهم، يستطون من أحكام الحوادث التي اقتضتها مدنية المسلمين، وحضارتهم، وغير خفي أن هذا يحمل الراغب في استنباط الأحكام على تعلم العلوم التي تؤهله للاستنباط.

«٣» سلك القرآن الكريم في الدعوة إلى الإيمان بالله وصفاته، من علم وقدره ووحدانية مسلكا حرك العقول وحشها على التفكير، فدعاها إلى النظر في الكائنات وما اشتملت عليه من الأسرار، فكان لهذا أثر كبير في نمو العلوم الكونية، وفي ترقية الحياة العقلية، قال تعالى ﴿أرأيت لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ وقال تعالى ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صبنا الماء صبا . ثم شققنا الأرض شقا . فأنبتنا فيها حبا . وعنا وقصبا . وزيتونا ونخلا . وحدائق غلبا . وفاكهة وأبا . متاعا لكم ولأنعامكم﴾^(١) وقال تعالى ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار . الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾^(٢) وقال تعالى ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾^(٣)

(١) سورة عبس الآية ٢٥ وما بعدها.

(٢) سورة آل عمران الآية ١٩٠ وما بعدها.

(٣) سورة الروم الآية ٢٦.

وغير خفي أن الدين الذي يرشد الإنسان إلى تعلم العلوم، واستعمال العقول، والتفكير في الكائنات وما اشتملت عليه من الخواص والأسرار، لا يؤخر العقل البشري، بل يرقيه إلى المستوى الذي يناسب استعداده.

فالإسلام لا يؤخر العقل البشري.

بيان أن الإسلام أفضل الأديان

منذ سكن آدم عليه السلام الأرض، ووجد له أولاد، احتاجوا للتعامل مع بعضهم، والله تعالى يتعهد بنيه من وقت لآخر ببي يرسله إلى طائفة منهم، يرشدهم إلى التعامل بأحكام، تكفل مصالحهم بحسب الغرض الذي وجدوا فيه.

استمر الأمر هكذا إلى أن أرسل الله نبيه محمدا ﷺ إلى الناس كافة، بدين صالح لجميع الأزمنة والأمكنة، ناسخ للأديان السابقة عليه.

هذه الأديان السابقة على الدين الإسلامي ليس بين أيدينا من الكتب والنواحي ما يبين تكاليفها الفرعية، ما عدا شريعة موسى وعيسى عليهما السلام، فإن كتب العهد القديم تبين تعاليم الديانة اليهودية، وكتب العهد الجديد تبين تعاليم الديانة المسيحية، فإذا أردنا أن نعمل مقارنة بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان، فلتكن بينه وبين دين اليهود ودين النصارى، حيث يوجد من الكتب المعمول عليها عند أهل الديانتين ما يعلم منه أحكام هاتين الديانتين.

والفاضل بين دين الإسلام وغيره إنما هو باعتبار الديانات في ذاتها، بقطع النظر عن كون بعضها نسخ، أو لم ينسخ، أما إذا نظرنا إلى أن جميع الأديان المخالفة للدين الإسلامي قد نسخت، فلا معنى للفاضل بين ناسخ ومنسوخ،

لأن نسخ اللاحق للسابق إنما كان لمصلحة اقتضته بالعمل^(١) به متعين، وهو الأفضل بلا نزاع.

وإن تذكر لك كلمة موجزة في بيان أحكام من دين اليهود، وأحكام من دين النصارى، لتفارق بينها وبين الدين الإسلامى، ومن ذلك يظهر لك أن دين الإسلام أفضل الأديان.

دين اليهود

كان قوم موسى مستعبدين للفراغة، فنشأ عن هذا الاستعباد ضعف الضمائر والعزائم، كما هو الشأن في ذلك، ومثل هؤلاء الذين ضعفت ضمائرهم لا يجيبون داعى الله بسهولة، فلا يناسبهم إلا الشدة.

لذلك ترى بين صفحات التوراة من التكاليف والزواجر ما يضعب الخشوع له.

فقد جاء في سفر اللاويين (من عمل يوم السبت يقتل قتلاً) وجاء أيضاً (الجمل نجس لا تأكلوه والأرنب كذلك من لحمها لا تأكلوا وجثتها لا تلبسوا إنها نجسة لكم) وجاء في سفر الخروج (من سب أباه أو أمه يقتل قتلاً).

وجاء في سفر العدد «إذا مات إنسان في خيمة فكل من دخلها أو كان بها يكون نجساً سبعة أيام، وكل إناء مفتوح فإنه نجس، وكل من مس قبراً أو عظم إنسان يكون نجساً سبعة أيام».

ونقل الفخر الرازى في تفسيره أن الصلاة في دين اليهود كانت خمسين في

(١) هكذا ورد النص في المطبوعتين، واعتقد في الكلام خطأ مطبعياً، والصواب: كان لمصلحة اقتضته، والعمل به متعين... الخ.

الرب والليلة، وكان الواجب في الزكاة عندهم ربع ما يملكه الإنسان، ولا تعطى للفقير بل تحرق، وكان الثوب إذا تنجس لا يطهر إلا بقطع موضع النجاسة، وكان الواحد منهم إذا نسي شيئاً مما كلف به عجلت له العقوبة في الدنيا، وإذا ارتكب خطيئة عوقب بتحريم بعض أنواع الطعام التي كانت حلالاً له، وكانت التوبة عندهم بقتل النفس.

دين النصارى

جاء عيسى عليه الصلاة والسلام والناس قد سئموا ثقل التكاليف فنبذوها وانغمسوا في اللذات والشهوات، فطالبهم بالانقطاع إلى الملكوت، والعفو والصفح، والزهد في الحياة الدنيا ولذاتها، فقد جاء في إنجيل (متى) أن عيسى قال يوماً لأتباعه (سمعون أنه قيل عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فاترك له ردائك، ومن سخرك ميلاً واحداً فإذهب معه ميلين).

وجاء فيه أيضاً (مرور جبل في ثقب إبرة أسير من أن يدخل غنى في ملكوت الله، لا تقدرُوا أن تخدموا الله والمال، لا تفتنوا ذهباً ولا فضة ولا لحاصاً، ولا تهتموا بما للعد، فإن الغد بهم بما لنفسه) وجاء في إنجيل (متى) ما يفيد أن عيسى حث على الرهبانية وترك الزواج مع أن في ذلك قطع النسل البشرى فقد قال (وهو جد خصيان خضعوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات، من استطاع أن يقبل فليقبل).

فشرية موسى فيها من التكاليف الشديدة ما يؤدي إلى الخروج عليها ونيلها وشرية عيسى فيها ما يدعو مقتضيها إلى احتقار الدنيا، والصمت عما فيها من عمران.

أما الدين الإسلامى فهو الدين الوسط الجامع لحقوق الروح والجسد،

ومصالح الدنيا والآخرة، ولا حرج فيه ولا عسر، ولا إرهاق، ويظهر لك هذا بذكر نبذة يسيرة.

دين الإسلام بالنظر إلى التكاليف الفرعية يتحصر في أمرين:

معاملة العبد مع ربه، ومعاملة العباد مع بعضهم.

والنوع الأول يعرف بالعبادات والتأثير^(١) بالمعاملات. أما النوع الأول:

فقد كلف الله تعالى العباد بحسب طاقتهم مع اشتغال التكاليف على مصالح تعود على العباد.

كلفهم بالصلاة خمس مرات في اليوم والليلة، في أوقات محدودة على وجه لا يمنهم من السعي في أمور دنياهم، وفضلا عن ذلك فهي نوع من الرياضة التي تعود على البدن بالفوائد الجمة، مع ملاحظة أنها مسبقة بوضوء، هو عبارة عن غسل الوجه والأيدي، والأرجل ومسح الرأس، وهذا يعيد إلى الإنسان ما فقد من النشاط، هذه الصلاة يؤديها من قيام إن قدر، وإلا فمن تعود إن استطاع ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، كلفهم بالصوم شهرا في العام، ليذكروا قيمة الألم الذي يلحق الفقير الجائع، فيعطفوا عليه، ولتخف تلك الرطوبات التي تمكنت من أجسامهم طول العام، بشرط القدرة وعدم المشقة.

قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر^(٢)، كلف الغني بالزكاة بنسبة ربع عشر ما يملك،

(١) هكذا وردت الكلمة (والتأثير بالمعاملات) في النسختين المطبوعتين واعتقد أنه خطأ مطبعي، والصواب (والتأثير بالمعاملات).

(٢) يتعبد بالنوع الأول هنا بالعبادات. بخلاف النوع الأول في العبارة السابقة فيقصد به الشرعة مطلقا: عبادات ومعاملات.

(٣) سورة البقرة الآية ١٨٢ وما بعدها.

وأمره بلفحها للفقير، وبذلك يأمن على نفسه، وماله من تعدى الفقير عليه، فيزول الحسد والحقد من النفوس.

كلف المستطيع بالحج ليحصل التعارف بين المسلمين، والوقوف على أحوال بعضهم، والتشاور فيما فيه مصلحتهم، في ذلك الموقف الذي يذكرهم بالوقوف بين يدي الله سبحانه وتعالى في المحشر، ولم يجعل لهم العقوبة في الدنيا بالمسح أو الإغراق.

يقبل التوبة من المؤمن بمجرد الندم والعزم على عدم العود وعفو المظلوم عن الظالم إن كان الحق للعبد.

لم يكلفه في تطهير ثوبه من النجاسة بقطع موضعها، بل اكتفى بقل موضعها، أو مسحها، أو جفافها، على حسب ما هو مبين في كتب الفروع، وأباح للإنسان الزينة والتمتع بالعطيات من الرزق بدون إسراف قال تعالى:

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(١) وقال تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْعَظِيمَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٢) وجاء في الأحاديث الصحيحة نهي المسلمين عن الغلو في العبادة، وعن الرهبانية، وعن الخطأ، وأمرنا بالسعي في تحصيل الدنيا، قال تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(٣).

أما النوع الثاني وهو معاملة العباد مع بعضهم، فقد شرعه الله تعالى موسعا في طرقه، من بيع، ورهن، وإجارة، وإعارة، على وجه قاطع لمنازعة

(١) سورة الأعراف الآية ٣١.

(٢) سورة الأعراف الآية ٣٢.

(٣) سورة القصص الآية ٧٧.

العباد مع بعضهم، كفيل بمصالحهم، وسوى فيه بين الغنى والفقر، وبين المسلم والذمي، فيقتصر من الغنى للفقير، ومن المسلم للذمي، وأوجب عصمة دم الذمي وماله كالمسلم.

وغر ذلك فقد جاء الدين حاثا على الإحسان إلى الوالدين، واليتيم، والجار، ومعاملة الزوجة بالحسنى، والوفاء بالعهد، مشددا التكبر على الظالم لغيره، بإزهاق روحه أو أخذ ماله، أو تعد على عرضه، أو تكلم في حق أخيه المؤمن بما يكرهه.

إذا نظر المنصف إلى هذه التكاليف والتعاليم، وقارن بينها وبين ما جاء في الأديان السابقة أدرك أن دين الإسلام هو الدين الذي جمع كل ما يحتاج إليه الإنسان في نفسه ومع أهله، وجاره، في حضره وسفره، في صحته ومرضه.

وهو الذي أوضح للإنسان سبيل العمل على وجه لا يلحق به مشقة، ولا عسر، وهو الذي أعطى للإنسان حظه في الحياة الدنيا، على وجه يتفق مع المصالح، فليس فيه عسر ولا حرج، فهو الدين الوسط، وخير الأمور أوسطها قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) وقال تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) وقال تعالى ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسَهَا إِلَّا رَيْحًا﴾^(٣)

(١) سورة البقرة جزء الآية ١٨٥.

(٢) سورة الحج جزء الآية ٧٨.

(٣) سورة البقرة الآية الأخيرة.

بيان مزايا الإسلام

(فيما يتعلق بالحالة الخلقية للفرد، وبحالة الأسرة والمجتمع.)

دين الإسلام هو التعاليم التي جاء بها نبينا محمد ﷺ إلى الناس كافة، يطلب منهم اعتناقها، ليحصلوا على البعادة الدنيوية والأخروية، فأمرهم بأشياء ونهاهم عن أشياء، ورغبهم في التخلق بالصفات الحميدة، ونهاهم عن الانصياف بضدها، فكان له أثر حميد في حياة الفرد، وحياة الأسرة، وحياة المجتمع.

أمرهم بتوحيد الإله وقصر العبادة عليه، وعدم الشرك قال تعالى ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ وقال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبِّيَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ وبذلك رفع شأن النفوس، وطهرها من خرافات الشرك والأوهام، فأنكشف لها أن النفوس إنسانية لا ينبغي أن تتجه إلى عبادة الجماد، أو الحيوان، وإن كلفها في الخضوع للإله الخالق، المدبر للعالم دون سواه، وأمرهم بالصلاة في أوقات محدودة، كي يتوجه العبد إلى ربه يشكره على نعمته، ويطلب منه المعونة والهداية.

فأحدث ذلك أثرا حميدا في النفس هو مراقبته لله تعالى وحشيتة، فلا يجور على ارتكاب محرم، قال تعالى ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ وطالبهم بالصيام الذي يعود الإنسان على الصبر، وضبط النفس، وقوة الإرادة، واحتمال المشاق، وطالبهم بالزكاة، التي إذا قام الإنسان بها أحدثت فيه خلق الإحسان والرحمة بالضعفاء، وطهرت قلب الفقير من الأضغان والأحقاد على الأغنياء، وأمرهم بالحج، الذي يطوف بالبيت الحرام فيه الغنى مع الفقير، فيذهب عن الغنى الغرور بثروته، ويشعر الفقير بأن زخرف الحياة باطل فبرضى بنعمته، ويشعر الجميع بأن المال لا أثر له في اكتساب الفضل، وأن التفاضل إنما يكون بالتقوى، كما دل عليه قوله تعالى ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَىٰ﴾

وكما أن لهذه الأمور أثرًا بعيداً في النفس، كذلك للالتناء عن المحرمات أثر كبير في تهذيبها، فحرم الخمر لحفظ العقل من الفساد، والجسم من التهدم، وحرم المغامرة لحفظ كرامة الشخص، وماله، وحرم القتل وأكل أموال الناس بالباطل، والنية، وكل ما يؤدي الغير، ليأمن الناس من وقوع العداوة والبغضاء بينهم.

وإذا علمت على الإجمال أن للدين الإسلامي ذلك الأثر في تهذيب النفوس، فاعلم أن أثره في حياة الفرد أنه يجعله إنساناً كاملاً، ويحصل له حياة طيبة، فمتى اجتنب الفرد المحرمات فلم يتناول مسكراً، ولم يقتك بعرض، ولا بنفس، تمتع بصحة الجسم، وأمن من نقل الأمراض إليه، وحقق دمه، ومن حافظ على العبادات المطلوبة منه، وأداها كما طلبت، نال الجزاء الأوفى عند ربه، وعظم أمره في نفوس الناس، ومتى عمل وسعى في طلب الرزق كما أمر الله تعالى تمتع بجزء النفس، وإذا كان رحيماً بالضعفاء متواضعاً، سمحاً جواداً، يعطي المال مع حبه لمستحقه، أميناً في عمله، صادقاً في قوله، صابراً عند الشدائد، تمتع بمحبة الناس له، وحفظ لنفسه مكانة، يسمو بها على غيره، قال تعالى ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلننجينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾.

وأما أثر الدين في حياة الأسرة فهو اجتماع شملها وانتظام أمرها، وبذلك تعيش في أرغد عيش وأمن.

أوجب الشارع على الزوج الإنفاق على زوجته وإسكانها بالمعروف، ونهاه عن مضارعتها، كما أوجب عليها حقوقاً لزوجها، من المحافظة على ماله، وشؤون معيشته، وعدم خيائته، وأوجب عليهما القيام بتربية الأولاد تربية حسنة، صالحة حتى ينشأوا كاملين صالحين، وأوجب على الأولاد أن يحسنوا بوالديهم.

لا شك أنه متى قام كل واحد من أفراد الأسرة بما طلب منه، وحافظ على

حقوق غيره من أفرادها، اجتمع شملها وانتظم أمرها، والمشاهدة أقوى دليل على ذلك.

وأما أثر الدين في حياة المجموع فهو تهذيب الأمة، ورفقها وقوتها، واتساع سلطانها، ودوام عزها.

كما أوجب الدين على كل فرد حقاً لأهله، وعشيرته، أوجب عليه حقاً لأمة، فأوجب عليه أن يحترم أعراض الناس جميعاً، وأنفسهم، وأموالهم، فنهاه عن الزنا وقتل النفس، وأخذ مال الغير بطريق غير مشروع، وطلب من كل فرد أن يعاون الآخر ويساعده، وطلب من الكبير أن يرحم الصغير، ومن الصغير أن يوقر الكبير، وطلب من الولاة أن يحكموا بالعدل، وأن يقيموا الحدود التي جاء بها القرآن الكريم.

فإذا قام كل إنسان بما طلب منه في خاصته، ومع أسرته، ومع الأمة، تكون من تلك الأفراد مجموع وإن تعددت أفرادها، فقد توحدت وجهته، وطريقته، فلا تخاف، ولا تباغض، ولا ضرار، وبذلك يكون الأثر الذي أحدثه الدين في تلك الأمة من أفضل الآثار، وهو ارتقاؤها، واتساع سلطانها، ودوام عزها، فللدين الإسلامي مزايا تعود على الأفراد، والأسرة، والمجتمع بالسعادة.

ما يتركه بعض المسلمين

مخالفين فيه لتعاليم الدين الإسلامي ليس حجة على الدين.

نظر قاصرو العقول، والكابرون، إلى الأعمال التي يأتي بها بعض معشقي الدين الإسلامي، فرأوا منهم خللاً في الوعد وتقضا في العهد، وتفرقاً في الكلمة، وتباغضاً وتخافاً، وحقداً على بعضهم، وسفك دماء معصومة، وهتك أعراض محترمة، وظلماً لبعضهم، وأكل أموال بعضهم بالباطل، وكذباً في القول،

وسبلا إلى البطالة والكسل، وتركوا للتعاون والإحسان، وسبلا إلى التعلق بالخرافات، فاصطلحوا في دين الإسلام لا يهذب النفوس، ولا يكفل مصالح الناس، وأن ما يدعوه المسلمون من أن دين الإسلام هو دين الفطرة، وأنه مهذب للنفوس كقولهم بالمصالح هو صحيح، وجعلوا عمل هذا الفريق من أهله حجة لهم، فيما يقولون، ولو تأملوا قليلا ما اجتروا على ذلك القول في أي دين من الأديان المساوية.

الأديان المساوية هي الشرائع التي جاءت بها الرسل إلى الأمم، بواسطة الرحي من الله تعالى، لمصلحة الأمم، وسعادتها، ودين الإسلام دين سماوي جاء به سيدنا محمد ﷺ إلى الناس كافة، لتلك الغاية، وهو ما دل عليه القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فإذا أردنا معرفة قواعده وتعاليمه فلننظر في القرآن الكريم، والسنة الصحيحة دون سواهما.

القرآن الكريم دعا الناس إلى التوحيد والترفع عن عبادة الجماد والحيوان، وكل أنواع الشرك قال تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿وَالْحُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ دعاهم إلى المحافظة على الأنفس من التمدى عليها، قال ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ﴾ ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ دعاهم إلى المحافظة على حق الملكية فقال ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِهِمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأُمْنَانَ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، دعاهم إلى المحافظة على الأعراض فقال ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، دعاهم إلى المحافظة على عقولهم فقال ﴿إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمِيسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ دعاهم إلى المجاملة وحسن المعاملة، والأدب، فقال ﴿وَإِذَا حُيِمَ بِتَحِيَةٍ فَمَقْبُوحٌ بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رَدُّهَا﴾، ﴿وَأَدْفَعِ

بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾، دعاهم إلى الصبر عند الشدائد فقال ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ دعاهم إلى الصدق قال ﴿وَكَونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ نهاهم عن الكذب والنفاق فقال ﴿وَبِذَلِكَ أَمَّاكَ أَلَيْمٌ﴾ ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ دعاهم إلى العدل والإحسان فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ دعاهم إلى التعاون على البر فقال ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ دعاهم إلى العطف على المحتاجين بالجود وبذل المال، فقال ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾ دعاهم إلى العفو والعفص، فقال ﴿فَعَسَىٰ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ دعاهم إلى التواضع ونجس الكبر والخيلاء فقال ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ دعاهم إلى الرفق باليتامى وحفظ أموالهم فقال ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾

دعاهم إلى تحرير عقولهم من رقة التقليد، والعمل بالظن، فقال ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَفْنَىٰ مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ دعاهم إلى الأخاء والمساواة، وجعل كل المسلمين أمام التكليف وأمام الحقوق سواء.

لا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى فقال ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وقال ﷺ «المسلم أخو المسلم»

هذه هي قواعد الدين الإسلامي التي جاء بها القرآن الكريم، ودلت عليها السنة، وأدركت العقول السليمة حسنها، ولا يشك عاقل في أن هذه التعاليم إذا

عمل الإنسان بها كملت له السعادة في الدارين، وهذبت نفسه، ورفعتها إلى المستوى اللائق بها، وقد جرب هذا العلاج في صدر الإسلام فأتى بشجرة الطيبة، فك العرب لما خضعوا للتعالم الإسلامية وعملوا بها كما طلبت انتقلوا من فساد إلى صلاح، ومن تفرق إلى اتحاد، ومن ذل إلى عز، ومن تباعض إلى تآلف، ومن ظن إلى يقين، فأعنت النفوس من الخضوع لغير الخالق جل وعلا، وحقت الدماء، وحفظت الأعراض من التعدي، وتعاون أفراد المسلمين مع بعضهم، واتسعت فتوحاتهم، وخضعت لهم الأمم الأخرى، فالدين الإسلامي يسمو عن أن ينسب إليه شيء مما فعله ذلك الفريق المتسبب إليه.

وكل ما في الأمر أن بعض المنسبين إلى الدين الإسلامي حادوا عن تعاليمه فعملوا شائبة، وتعدوا حدوده، وأهملوا عقولهم، ووقفوا جامدين، وانغمسوا في اللذات والشهوات، فأصيبوا بما حل بهم، سنة الله في خلقه لا تبدل ولا تتغير، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾.

ولو تمسكوا بتعاليم الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم، والسنة الصحيحة لكان حالهم كحال أسلافهم، الذين كانوا في صدر الإسلام من عز ومنعة، واتساع سلطان، وتهذيب نفوس، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفق المسلمين للتمسك بدينهم حتى لا يكونوا حجة عليه.

(التقليد في العقيدة الإسلامية وحكمه)

التقليد هو اعتقاد مضمون قول الغير اعتقاداً جازماً بلا دليل، فيكون معناه في العقيدة الإسلامية بالنسبة للباري اعتقاد وجوب القدرة أو أي صفة من صفات الكمال لله تعالى اعتقاداً جازماً، اعتمد فيه المعتقد على قول من قلده من غير أن يعرف الدليل.

وحكم هذا التقليد من حيث كونه كافياً في تحقق الإيمان المطلوب شرعاً أو غير كاف في تحقيقه، يحتاج إلى تحرير محل النزاع.

لذلك نقول أجمع العلماء على أن من اعتقد أركان الدين وأصوله تقليداً، واعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة على معتقده، وقال لا آمن من ورود شبهة نفس ما اعتقدت فهو كافر، وهذا لا يدخل في مفهوم المقلد الذي هو موضوع كلامنا، كذلك أجمعوا على أن المقلد في الإيمان يعامل في الدنيا معاملة المسلمين، من الدفن في مقابرهم، والصلاة عليه وخلفه، وغير ذلك، ومحل كلامنا هو المقلد المعتقد قول الغير اعتقاداً جازماً ولا يجوز ورود شبهة.

هذا النوع اختلفوا في إيمانه، هل هو معتبر في الآخرة، أو غير معتبر قولاً، وبني هذا الخلاف على خلاف آخر في وجوب المعرفة والنظر، فذهب غير الجمهور من العلماء إلى أن المعرفة، وهي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل ليست واجبة على المكلف، وكذلك النظر المؤدى إليها، بل هي مندوبة، والنظر شرط كمال للإيمان لا شرط صحة، وبناء على هذا قال ذلك الفريق إن إيمان المقلد معتبر في الآخرة، وصاحبه ليس فاسقاً من هذه الجهة، لأنه وإن ترك المعرفة والنظر ليس بتارك لواجب، وإنما ترك أمراً مندوباً. ولا كان هذا القول مصادماً للإجماع على وجوب المعرفة، وإجماع أهل السنة والمعتزلة على وجوب النظر، وليس له سند يعتد به، فالواجب صناعة عدم الاشتغال بذكر شبه التي استند إليها، وقال بعض العلماء إن هذا القول من أقوال المبتدعة.

وذهب جمهور أهل العلم من المتكلمين وغيرهم إلى وجوب المعرفة والنظر. واستدلوا على وجوب المعرفة بما نقل من إجماع المسلمين على وجوب معرفة تعالى، وعلى وجوب النظر بما ورد من الأمر به في القرآن الكريم في آيات كثيرة، والأمر إذا أطلق يبادر منه الوجوب، وبأن النظر مقدمة للمعرفة وهي واجبة، فوجب مقدمتها، وقد أجمع أهل السنة والمعتزلة على وجوب النظر، والخلاف بينهم إنما هو في كون وجوبه بالشرع أو بالعقل، وبعد أن اتفق الجمهور على

وجوب المعرفة والنظر، اختلفوا هل الوجوب وجوب أصول حتى إن الإنسان إذا
أخل بذلك الواجب ينعدم إيمانه، أو وجوب فروع حتى إن الإخلال بهما يكون
معصية منتزعة للفسق الذي هو دون التكفير.

فذهب فريق إلى الأول وذهب فريق آخر إلى الثاني.

استدل الفريق الأول القائل بوجوب المعرفة وجوب أصول بأن حقيقة الإيمان
المطلوبة هي التصديق والإدعان عن دليل، فالدليل لابد منه في تحقق الإيمان
سواء اعتبرته شطرا من الإيمان أو شرطا فيه، والشئ لا يتحقق بدون شرطه
وشرطه، فالإيمان لا يتحقق بدون الدليل، فإيمان المقلد ليس هو الإيمان
المطلوب، حيث كانت المعرفة واجبة وجوب أصول، بمقتضى هذا الدليل،
والنظر مقدمه فلا يكون أقل منها، فيكون شرطا في صحة الإيمان.

واستدل الفريق الثاني القائل بوجوبها وجوب فروع بدليلين. الأول. أن
المقلد مأمور بالإيمان، وقد بين النبي ﷺ الإيمان بقوله (أن تؤمن بالله
وملائكته) الحديث. فذكر التصديق مجردا عن الدليل، فإذا أتى به المكلف مجردا
عن الدليل يكون آتيا بالإيمان المطلوب.

الثاني: أن النبي ﷺ كان يعتبر من صدقه في جميع ما جاء به مؤمنا ولا
يشغل تعليمه من الأدلة العقلية في المسائل الاعتقادية مقدار ما يستدل به
المستدل وينظر به الخصوم ويدفع به الشبه.

كذلك قبل سيدنا أبو بكر الإيمان من أهل الردة، ولم يعلمهم الأدلة التي
يصيرون بها مستبصرين من طريق العقل، كذلك قبل سيدنا عمر رضي الله عنه
هو وعمله، لما فتح سواد العراق إيمان من كان بها، من الزط والأنباط وهما
صنفان من الناس عرفوا بضعف الإدراك وبلادة الفهم، ولم يكن لهم من دنياهم
سوى الاشتغال بالزراعة، وطرقها، ولم يكلفهم بالاستدلال العقلي، فعمل النبي
ﷺ والخليفين من بعده، دليل على أن إيمان المقلد صحيح معتبر، والا

لأعرضوا عن قبول إسلام الذين صدقوا من غير دليل، أو كلفوا من يعلمهم
حقيقة المحلجة والاستدلال، لكنه لم يقع، فدل على أن إيمان المقلد صحيح، وإن
كان مقصرا في تحصيل المعرفة فيكون عاصيا بتركها، ولا يخرج من الإيمان.

وهذا الفريق القائل بوجوبها وجوب فروع اختلف في أن ذلك الوجوب يعم
جميع المكلفين أو يختص من كان أهلا للنظر، فقال البعض بتعميم الوجوب على
من كان أهلا ومن لم يكن أهلا، ويظهر أن صاحب هذا القول يرى وقوع
التكليف بالتحال، فلذلك عمم الوجوب، وقال البعض إن الوجوب خاص بمن
كان أهلا للنظر لأن التكليف يعتمد القدرة، وعدم الحرج قال تعالى ﴿لا
يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾، وقال تعالى ﴿وما جعل عليكم في الدين من
حرج﴾ فلا يصح أن يخاطب من لم يكن أهلا للنظر بالمعرفة والنظر، لعدم
القدرة ولزوم الحرج.

ولقائل أن يقول إذا صح الاستدلال على عدم وجوب المعرفة وجوب أصول
بقبول النبي وأصحابه الإيمان من الناس بدون مطالبتهم بالدليل، فهو لا يثبت
أنها واجبة وجوب فروع، لأنها إذا وجبت وجوب فروع فالداخل في الإيمان
مطالب بها، كما يطالب بالصلاة والصيام، فسكوت النبي وأصحابه عن المطالبة
بها والاكتفاء بالإيمان المجرد عنها إقرار على المعصية وهو لا يجوز.

ويبعد جدا أن كل من اعتنق الإيمان في زمن النبي وأصحابه لم يكن أهلا
للتفكير والمعرفة.

فالظاهر أنها واجبة وجوب أصول ولكن الواجب هو الدليل الإجمالي، وهو
متحقق عند جميع عوام المسلمين.

وغاية الأمر أنهم عاجزون عن التعبير عنه، وعن تفصيله، وهذا لا يضر
فيحمل قبول النبي وأصحابه إيمان الناس بدون مطالبتهم بالدليل، على أنهم
علموا من حالهم معرفتهم بالدليل الإجمالي، وهو كاف في الإيمان بالإجماع.

عقائد العوام وما فيها من دخل

وما طرأ عليها من تطور صار

أجمعت الفرق الإسلامية على أن للعالم خالقاً منفرداً بالإيجاد، لا شريك له، قديماً باقياً، مخالف للحوادث، قادراً مريداً، عالماً متكلماً، حياً سمعياً بصيراً، وعلى أن الإنسان لا يتحقق إيمانه إلا إذا صدق بذلك، وبأن الله رسلاً وملائكة، وكتباً، أنزلها على رسله، وباليوم الآخر، فمن أنكر شيئاً من ذلك فهو غير مؤمن.

مع هذا الإجماع حصل خلاف بين هذه الفرق في أمور وتفصيلات تتعلق بهذه العقائد، تكفل علماء الكلام بشرحها، وبيان كونها مؤثرة على أصل الإيمان أو غير مؤثرة مع الرد^(١) عليها على الوجه الأكمل فليس من موضوع بحثنا.

وموضوع البحث هو تلك العقائد التي فشت بين العوام ولا تنسب إلى طائفة معروفة وقد تعداهم إلى الخواص وسأذكر منها ما وقفت عليه مع بيان تأثيرها على عقيدة الإيمان أو عدم تأثيرها.

(١) يعتقد بعض العامة أن الله تعالى في جهة، وقد اختار بعض العلماء عدم كفر صاحب هذه العقيدة، إذا تصر عليه فهم نفى الجهة، واختار بعضهم التفصيل، فقال إن اعتقد أن الله تعالى في جهة العلو لم يكفر، لأن جهة العلو فيها رفعة وشرف في الجملة، وإن اعتقد جهة السفلى كفر، لأن جهة السفلى فيها خسة ودناءة، والله تعالى منزّه عن كل نقص.

(١) هكذا التجر في النسختين المطبوعتين، ويبدو أن في الكلام تحريفاً والصواب أن يقال: والرد عليها على الوجه الأكمل ليس من موضوع بحثنا، لأن موضوع هذا البحث هي تلك العقائد التي فشت بين العوام ولا تنسب إلى طائفة معروفة.

(٢) قد علم من الدين أن وحى التشريع وإنزال الأحكام التكليفية انقطع بموت النبي ﷺ، فيجب على كل مسلم أن يعتقد أنه لا نسخ، ولا تغيير في الأحكام، كلاً أو بعضاً، بعد موته عليه السلام، قال تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾.

التبس الأمر على بعض العامة في هذه العقيدة فاعتقد أن جبريل عليه السلام لا ينزل على الأرض بعد موت النبي أصلاً.

وجره إلى هذا الاعتقاد ما رواه بعض الناس وهو (لا وحى بعدى) ففهم من هذا أنه حيث لم يكن وحى بعد النبي ﷺ، وجبريل لا ينزل إلى الأرض إلا بوحي، فجبريل لا ينزل إلى الأرض، وهذا الاعتقاد خطأ لأن ذلك الخبر السابق ذكره وصفه بعضهم بالوضع، وعلى فرض صحته فهو إنما ينفي الوحي إلى الأنبياء بشرع، ولا تلازم بين هذا وبين عدم نزول جبريل إلى الأرض فقد ينزل إلى الأرض لتبليغ خبر لا يتعلق بتشريع جديد، وقد جاء في حديث رواه مسلم (أوحى الله تعالى إلى عيسى أني أخرجت عباداً لي لا يد لأحد بقناتهم فحول عبادي إلى الطور) فقد تضمن هذا الحديث أن الله تعالى أوحى إلى عيسى بخبره بأنه أخرج عباداً لا قدرة لأحد على قتالهم، وهم يأجوج ومأجوج، وأمره بأن يضم عباده إلى الطور حتى لا يصيبهم، ولا يلحقهم ضرر يأجوج ومأجوج، ومعلوم أن الوحي إلى الأنبياء إنما يكون على لسان جبريل عليه السلام، ومن هذا يتبين أن جبريل ينزل بعد موت النبي إلى الأرض، وأنه يخبر بأشياء لا تتعلق بتجديد شرع أو نسخ حكم، فاعتقاد عدم نزوله مطلقاً خطأ، إلا أن هذا الاعتقاد لا يؤثر في أصل الإيمان ولا ينفي التصديق القلبي المنجى من الخلود في النار.

(٣) قال تعالى ﴿ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾ استفيد من هذه الآية أن أهل الجنة يخاطبون بهذا القول الدال على أن دار النور ليست كالدينا، فالناس في الدنيا يخافون ويحزنون لمقتضيات دعت إلى ذلك، أما في دار

الغالب فلا يحزن من عدو، أو لحوق ضرر، ولا حزن لنزول نعمة، أو فقد ولد، أو إصابة بمرض، فالآية حيثل تفهم أن الشخص متى دخل الجنة أمن من نزول للمصائب، وأمن مكر الله، بخلاف حاله في الدنيا وهذا المستفاد من الآية يجب على كل مسلم أن يعتقد.

طراً على هذه العقيدة ما جعلها أوسع من ذلك، فقد اعتقد بعض العامة أن الجنة ليس فيها حزن ولا ندم على شيء (ما) أصلاً، فليس فيها حزن على عدم الإكثار من عمل الخير، ولا على فعل الشر، وهذا يرد ما ورد من أن أهل الجنة إذا دخلوا الجنة وعرفوا ربهم معرفة زائلة على معرفتهم له (في الدنيا ندموا على ما قصروا في حق ربهم، وفي خدمته، كذلك يرد ما ورد من أن الزناة إذا دخلوا الجنة ونجلى لهم الحق تعالى، فأنكشف لهم ما هم عليه من الخساسة والجهل بربهم، وعلموا ما هو عليه في الجلال والعظمة، والكبرياء والقهر، والغلبة وسعة الرحمة، تدموا واستحيوا حتى ينشئ عليهم مدة.

وعند ذلك يقول من عصمه الله من الزنا بعضهم لبعض، لقد خصنا ربنا في هذا الوقت بجميع نعمة، فإذا أفاق أهل الغشية حصل لهم من كمال المعرفة ما لا يكيف، وقد ورد عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ (ليس يتحسر أهل الجنة إلا على ساعة مرت بهم لم يذكروا اسم الله تعالى فيها) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (ما فقد قوم مقعداً لم يذكروا الله فيه ولم يصلوا على النبي ﷺ إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة وإن دخلوا الجنة). فهذه الأحاديث تدل على أن أهل الجنة حزناً يحصل لبعض الناس على ما فاتهم من فعل الخير في الدنيا فاعتقاد أنه لا حزن في الجنة أصلاً يخالف لما استفيد من هذه الأحاديث غير أن هذا الاعتقاد لا يخرج صاحبه من الإيمان.

(٤) الأولياء. الولي هو من جاهد في الله حتى جهاده حتى هداه سبيله وجعله على صراطه المستقيم، ممثلاً لشرعه القويم، لذلك كانت له منزلة أرق من منزلة غيره من العباد المؤمنين، ودون منزلة الأنبياء والمرسلين، وقد يكرمه الله

تعالى بإظهار أمر خارق للعادة تنويهاً بشأنه، وإظهاراً لمزله، ومع ذلك فليس له نصيب في العالم بإحياء وإماتة، وغير ذلك، ولا مانع من أن يتفضل الله تعالى على بعض العباد بنعمة، إكراماً لهذا الولي.

هذا هو ما جاء به الدين الإسلامي في شأن الأولياء فلم يرفعهم إلى درجة الإله أو النبي، ولم ينزل بهم إلى درجة مساواتهم بالعباد، الضعفاء، أو المارقين، من الدين وهذا هو الطريق الوسط الذي يجب سلوكه.

أما طريق الإقراط الذي سلكه بعض العامة في شأن الأولياء من رفع منزلتهم إلى درجة أنهم يقصدونهم، ويطلبون منهم قضاء مصالحهم، وشفاء مرضهم، والتصرف في بعض المخلوقات فهو شرك، إن كانوا يسوونهم بالإله.

وأما طريق التفريط الذي سلكه بعض المتفريطين، وهو التسوية بين الولي وبين من فرط في دينه، فارتكب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، فهو خطأ أيضاً، من حيث أن فيه التسوية بين المحسن والمسيء، وهو مصادم لقوله تعالى في حق الأولياء ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ الذين آمنوا وكانوا يتقون. لهم البشري في الحياة الدنيا وفي الآخرة^(١) فالطريق الوسط في ذلك هو أن الولي من عباد الله الذين اشتروا الآخرة على الدنيا، وأنجهوا لله تعالى وحده، وقهروا أنفسهم وخضعوا لسلطان العقل والدين، فامثلوا الأنبياء واجتنبوا النواهي، وإن كانوا غير معصومين، هؤلاء لا شك أن لهم منزلة العليا عند الله في الدنيا والآخرة، فلا مانع من الإكثار من زيارتهم للاعطاء، والتأسي بهم، فاعتقاد أي الطرفين المذكورين لا يقره الدين.

(٥) جاء الدين الإسلامي مطهراً للنفوس من العقائد الفاسدة، فأرشد الناس إلى أن مصدر النفع والضرر هو الله سبحانه وتعالى، فهو النافع للضار دون

(١) سورة يونس الآيات ٦٢ وما بعدها.

سواء، والواجب على كل مسلم أن يعتقد ذلك، ولكن بعض العامة إذا حصل له خير أو شر عند سكنى دار، أو ملك دابة، أو اقترن بزوج، يعتقد أن ذلك الخير أو الشر من هذه الأشياء ويعتمد في ذلك على ظاهر ما ورد عن النبي ﷺ وهو قوله: (الشؤم في الدار والمرأة والفرس) وهذا الاعتقاد خطأ، فإن أى واحد من هذه الأمور الثلاثة لا يصلح مصدراً لخير، أو شر، والحديث لا يصح أن يفهم على ذلك الوجه، وقد سلك العلماء في بيان معناه طريقين: الأول. وهو ما ارتضاه الجلال السيوطي أن هذه الأمور الثلاثة من الأسباب العادية بمعنى أن عادة الله جرت على إمداء الخير، أو إلحاق الشر، ببعض الأشخاص عند سكنى بعض الدور، أو ملك بعض الدواب، أو الاقتران ببعض النساء، فتكون هذه الأشياء أمارات على الخير أو الشر، والموجد لكل منها هو الله سبحانه وتعالى، واعتقاد أن بعض الحوادث سبب عاды لبعض الحوادث لا حظ في من قبل الشارع.

الطريق الثاني أن المراد من شؤم الدار وما ذكر معها هو ما بين في حديث آخر رواه الطبراني من حديث أسماء بنت عميس ونصه (قالت يا رسول الله ما شؤم الدار قال ضيق مساحتها، ونخبث جيرانها، قيل فما سوء الدابة قال: منعها ظهرها وسوء خلقها، قيل فما شؤم المرأة قال: عقم رحمها وسوء خلقها) من هذا يتبين أنه إذا كان بعض العامة يعتقد أن مصدر النفع والضرر هو أحد المذكورات يكون مخالفاً لما جاء به الدين الإسلامي، أما إذا اعتقد أنها أمارات وعلامات فلا ضرر في ذلك.

(٦) اقتضت حكمة الله تعالى في تدبير نظام ملكه أن يكون في النوع الإنساني الغنى والفقر، وضعيف العقل وكامله، والعالم والجاهل، فإن الإنسان مدنى بطبعه يحتاج إلى الزارع والصانع والمخترع بالحرف الدينية كالحداد، والقصاب والخياط والحجام والحرف الرفيع كالصائغ والتاجر وتوجيه كل واحد إلى عمل خاص، فحبب الفقير ضعيف العقل في الحرف الدينية، وحبب الفقير

الكامل العقل في الحرف الشريفة، وجعل قوام الفريقين الأغنياء يتفهمون بفناهم، ويتفهمونهم بحرفهم، فلم يمنع واحداً نعمة، فأعطى الفقير نعمة العقل أو العلم، وأعطى الغنى الجاهل نعمة المال، وتخصيص كل واحد من هؤلاء بنعمة خاصة لمصلحة تعود على أفراد النوع.

ولو أعطى العاقل العالم المال، وحرم الجاهل ضعيف العقل من المال، لكان ظلماً.

فالواجب على كل مسلم اعتقاد أن توزيع النعم على الوجه الذى ظهرت به في الخارج تابع للمصالح، وليس من قبيل وضع الشيء في غير محله، وقد طرأ على هذه العقيدة أن بعض العامة والملاحدين يعتقد أن صاحب العلم أو العقل أحق بالمال من الجاهل، وغفل عن كون العقل أو العلم، من أنواع النعم الجليلة، وهذا في المعنى اعترض على الله في فعله فلا يسوغ لمسلم أن يعتقد ذلك.

(٧) جاء في قصة المعراج أن النبي ﷺ لما أراد العروج إلى السماء نصب له معراج، فخرج عليه إلى السماء، وهو الذى اعتمده الكثيرون من الكاتبيين في هذا الموضوع، فيجب الوقوف عنده، وقد اشتهر عند بعض العامة أن النبي لما أراد العروج صعد على صخرة بيت المقدس، وركب البراق فعالت الصخرة، وارتفعت لتلحقه، فأمسكتها الملائكة، ففى طرف منها أثر قدمه الشريف، وفى الطرف الآخر أثر أصابع الملائكة عليهم السلام، فهى واقعة في الهواء قد انقطعت من كل جهة لا يمسكها إلا الذى يمسك السماء أن تقع على الأرض سبحانه وتعالى.

وهذه أكذوبة لا يصلح لمسلم أن يعتقد بها، وللعوام بدع كثيرة في العقائد وغيرها تعرض لسردها كثير من العلماء في مؤلفات خصصت لذلك كالاغتصام للشاطبي، والمدخل لابن الحاج.

الشبه المتعلقة بالجهاد

والإرث وتعدد الزوجات والطلاق

الجهاد في الإسلام

بسم الله نبيه سيدنا محمدا ﷺ إلى الناس كافة لإخراجهم من ظلمات الجهل والشرك إلى نور الهداية، وتكليفهم بما يوافق الفطرة، فرأهم خاضعين لعادات مألوفة، وأخلاق موروثة، فنظر في هذه العوائد نظرة المرشد الحكيم، الرؤوف الرحيم، فما كان منها ضروريا لا يمكن لطبيعة الإنسان التخلي عنه أقرهم عليه، وظلمه، وشرع له قيودا، تجعله مباحا، لا محظورا، وما كان غير ضروري ويمكن التخلي عنه، ولكن حبه تمكن في النفوس، وكانت المصلحة في تركه تدرج في تحريمه، شيئا فشيئا، حتى صار الإقلاع عنه أمرا ميسورا على النفس، كشرب الخمر، وما كان غير ضروري ولم يتمكن حبه من النفوس، إن كان في فعله مصلحة أقرهم عليه، وإن كان فيه مفسدة نهي عنه دفعة واحدة، كسلب الأموال، والتعدي على الأعراض، ومن النوع الأول الحرب فإن التنازع بين الأحياء في مرافق المعيشة ووسائل الحصول على المال غريزة من غرائز الحياة، وكون التلوع يؤدي إلى شدة المداوة، والاتصال بين الجماعات والأقوال، ضرورة من ضرورات الاجتماع إذ لا يمكن للنوع الإنسان التخلي عن التنازع والتقاتل والتعادي.

غير أن ذلك التقاتل والتعادي، إن كان الباحث عليه الوصول إلى شهوة فاسدة، وسلطة ظالمة، واستعباد للضعفاء، كان ضرره كبيرا، وشره مستظورا، فيه تدمير المال، وسفك الدماء، وترويل النساء، وتبييم الأطفال، وتخريب الديار وتسمية الضعفاء والأحقاد، لذلك حظر الدين الإسلامي هذا النوع من الجهاد.

وإن كان الباحث عليه نصرة الحق، وإزالة المفسد، وتحصيل المصالح، التي تفيد النوع البشري كان محمود الأثر.

فتألف النفوس بعد التباغض، وتزول الأحقاد، وتعاون الأفراد والجماعات، وتصلان الجهود والمواقف.

هذا النوع أباحه الدين الإسلامي، ووضع له قيودا ونظاما لا تتحقق إباحته إلا إذا لوحظت.

فخل بعض الناس عن هذه القواعد والنظم، التي قيد الدين الإسلامي إباحة الجهاد بها، أو عاند وكابر، ونظر إلى تلك الغزوات المشكرة، التي حصلت من النبي وأصحابه، وإلى ظواهر آيات القتال، فرمى الدين الإسلامي بأنه لم يتشر بهذه السوءة في تلك المدة الوجيزة، وهي مدة الرسالة، ومدة الخلفاء الراشدين إلا بواسطة السيف، وإكراه الناس على الدخول فيه، بل زعم أن الدين الإسلامي يوجب على أهله قتال من يخالفهم في عقيدتهم، وفتح بلادهم، والاستيلاء عليهم.

وإن المسلمين فتحوا البلاد والقرآن بإحدى اليدين، والسيف بالأخرى، يعرضون القرآن على الغلوب ليصدق به، فإن لم يقبله فصل السيف بينه وبين حياته، **﴿مَنْ مَّهَانَتْهُ هَذَا جَهَنَّمُ عَظِيمٌ﴾**. ولو تأمل ذلك المعرض قليلا الآيات التي وردت في القتال ما وسعه إلا الجزم بأن القتال الذي جاء به الإسلام، كان دفاعا عن الأنفس، والأموال، والعقيدة، فهو نصرة الحق ليس إلا، وإلى أين لك معاني الآيات التي وردت في القرآن على طريق الإيهام، وبذلك يبين لك خطأ هذا الاعتقاد وأن مقتضى انتشار الإسلام من سيرة تكاليفه، وكفالاته بمصالح الناس.

جاء في سورة الحج آية هي أول ما نزل في القتال **﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾**. الذين أخرجوا من ديارهم **﴿يُحْرَمُونَ﴾** حتى

إلا أن يقولوا ربنا الله (١) يستفاد من هذه الآية أن القتال أذن فيه للمسلمين بسبب ظلم الكفار لهم، وإخراجهم من ديارهم بغير حق، ولا ذنب لهم إلا أن يقولوا ربنا الله، فكان القتال من المسلمين دفعا لظلم الكفار لهم، وتعتديهم عليهم، وجاء في سورة البقرة ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ وقاتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين (٢) أفادت هذه الآيات أن الله تعالى أمر المسلمين بقتال طائفة مخصوصة من الكفار، وهي التي تقاتلهم وتخرجهم من ديارهم، وتفتنهم في دينهم، بإلحاق الأذى، والظلم بمن آمن، وجعلت لهذا القتال غاية، وهي أن لا تكون فتنة ويكون الدين لله بأن يكون الإنسان حرا في دينه يدين به الله، لا خوفا من أذى يلحقه، ولا طمعا في منافع قليل يناله .

كذلك بينت الآية أن الفتنة «أى إلحاق الأذى والظلم بالمتؤمن ومحاربة العقيدة» أشد من القتل، لأنها اعتداء على العقيدة، وذلك شر ما يكون من بنى الإنسان، كذلك نهت عن الاعتداء، وأفادت أن الله يكره المعتدين، وهم الذين يسلوون غيرهم بالشر، وإن الجزاء عند الاعتداء لا ينبغي أن يتجاوز به ما فعله البادى بالعدوان ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ .

(١) سورة الحج الآية ٢٩ . ٤٠ .
(٢) سورة البقرة الآيات ١٩٠ وما بعدها .

وجاء في سورة النساء ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا﴾ (١) أفادت هذه الآية أن للقتال سببين :

أحدهما سبيل الله وهو أن لا تكون فتنة فلا يحصل اعتداء على العقيدة التي هي حق الله وسبب للسعادة الدنيوية والأخروية .

والثاني سبيل المستضعفين الذين كانوا متسلمين بمكة، وحيل بينهم وبين الهجرة، فعذبهم قريش وفتنهم، حتى تضرعوا إلى الله طالبين الخلاص، فهؤلاء لابد لهم من حماية ترفع عنهم أذى الظالمين وتبليهم الحرية فيما يعتقدون .

وجاء في سورة النساء في شأن قوم من المشركين لم يحبوا أن يقاتلوا المسلمين فاعتزلوا الفتن جانبا ﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله عليكم سيلا﴾ (٢) نهي الله المسلمين عن مقاتلة هذا الفريق، بشرط أن يكون ميلهم إلى المسألة حقيقيا لا ذبذبة، فإن لم يكونوا كذلك، فقد بين حكمهم في قوله تعالى ﴿يستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يهزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾ (٣) فقد استفيد منها أن الفريق الذي لم يكن مخلصا في مسالكه للمسلمين، ولا يزداد إلا بغضا لهم ورغبة في قتالهم، قد جعل الله للمسلمين عليه وأذنهم بمقاتلته حتى يؤمنوا شره .

وجاء في سورة الأنفال ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ ويستفاد منها أن القتال يستمر مع المخالفين إلى أن ينقطع أذاهم عن

(١) سورة النساء الآية ٧٥ .
(٢) سورة النساء الآية ٩١ .

المسلمين وظلمهم، وبذلك يأمنون على أنفسهم، ويكون اعتناق الدين لله، لا خوفاً من أذى ولا طمعا في منافع، وقال تعالى في سورة الأنفال ﴿وَإِنْ جُنَحُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَإِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنْ حَسِبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَبْذَكَ بِنَصْرِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْفِئَاءَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ أفادت هذه الآية أن النبي مأمور بالجنوح إلى المسألة متى جنح أعداؤه لها، لأن الغرض هو تأمين الدعوة، والأمن من الفتنة، والسلام كفيل بهما، ولو كان الجانحون إلى المسألة يريدون المخادعة، وجاء في سورة التوبة ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهِيَ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ يَدْرُوكُمْ أُولَئِكَ مَكْرُوهٌ أَنْتُمْ تَخْشَوْنَهُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ أَنْ تَكُونَ مَوْعِدُهُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ بينت هذه الآية سببا من أسباب القتال وهو نكث العهد، والعود إلى الطعن في الدين بالفتنة، وبينت للمؤمنين أن العدو هو الذي بدأ بالقتال فهو المعتدى أولا، والناكث في عهده آخرا، وأنهم أيها المؤمنون قد أبيع لكم مجازاة من اعتدى عليكم.

جاء وقت اتفقت فيه اليهود مع المنافقين وقريش على إيذاء المسلمين، وأخافوا المسلمين في غزوة الأحزاب، بعد أن كان بينهم وبين النبي عهد مكشوف، فنقضوها، وأخلوا بما تفضى به تلك العهد فأمر الله المسلمين بقتالهم، وهذا ما استفيد من قوله تعالى في سورة التوبة ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ حَاثِرُونَ﴾ (١) وربما تمسك المنافقون بهذه الآية وقالوا إن القتال قد كان لأجل الوصول إلى الجزية لا لنصرة الحق، ولكننا نقول له إن معنى الآية قاتلوا أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر في الآية من وجود ما يقتضي وجوب القتال، كالأعتداء عليكم، أو على بلادكم، أو اضطهادكم وفتنكم عن دينكم، حتى تأمنوا عداوتهم بإعطائكم الجزية في الحالين اللذين

بينت بهما أحدهما راجع إليهم والآخر راجع إليكم أما الراجع إليهم فهو أن يكون صلوة عن يد أي قدرة وسعة فلا يظلمون، ولا يرهقون، وأما الراجع إليكم فهو ضارهم: أي كسر شوكتهم وخضوعهم لسيادتكم وحكمكم وبهذا تيسر الطريق إلى اعتدائهم إلى الإسلام بما يروونه من عدلكم وإنصافكم وابتعادكم عن الظلم.

وهذه الجزية فرضها الإسلام عليهم جزاء على ما التزمه المسلمون من الدفاع عن أهل الذمة، وإعانة الجند القائم بمنع الاعتداء عليهم، وشهد بأن الجزية فرضها الإسلام جزاء على ما ذكر ما كتبه خالد بن الوليد (لصلوبا بن نسطونا) حينما دخل الفرات وهو:

(هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه إلى عاهدتكم على الجزية والمنعة فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا) ولما فتح الصحابة الشام وضعوا الجزية على أهل حمص وأخذوها منهم، ولكنهم وصل إليهم أمر أي عبيدة بحضور رقعة اليومك وترك حمص) ردوا إلى أهل حمص ما أخذوه من الجزية، وقالوا إنا أخذناها جزاء المنعة وحيث إننا خرجنا فقد أصبحنا عاجزين عما التزمنا به فوجب ردها، فعجب أهل حمص نصاراهم ويهودهم أشد العجب من رد الفاتحين أموالهم إليهم ودعوا لهم بالنصر.

كان أمر القتال أولا قاضيا على قريش ومن بمالوهم من يهود المدينة فلما اتخذت معهم قبائل العرب قال الله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُفَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ وقد أفادت هذه الآية أن المقتضى لقتال الكفار هو اتحادهم واتفاقهم ضد المسلمين، ووقوفهم في سبيل الدعوة، هذا ما ورد في كتاب الله تعالى متعلقا بالقتال، وكله ناطق بأن القتال لم يشرع إلا دفاعا عن النفس، وتأمينا للدعوة من أن تقف الفتنة في طريقها، كما بين أن النبي صلى الله عليه وسلم عن الاعتداء، وأنه يجب عليه أن يسالم من ساله ويوضح هذا قوله تعالى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ

يحب المظلمين إنما ينهك الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون.

والمتبع لسيرة النبي ﷺ وأصحابه والغزوات التي وقعت وما حصل فيها، يتضح له أن الحامل عليها ليس الإكراه على الدين، والحصول على الغنائم، وربما تمسك المعاندون بظاهر قوله ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى) وفهم منه أن الباعث على القتال هو حمل الناس على الإسلام وإكراههم على الدخول فيه، هو غلط ناشئ من عدم فهم الحديث على الوجه الصحيح.

فإن الحديث لم يتعرض للسبب الباعث على القتال، بل سكنت عنه اعتدادا على ما علم من القرآن الكريم، من أن السبب الباعث على القتال هو الدفاع عن النفس، والمال، وتأمين الدعوة، وإنما تعرض الحديث لغايته بليل التعبير بلفظ (حتى) فإنها في الحديث أفادت أن ما بعدها غاية لما قبلها، ولا شك أن القتال الذي يكون للدفاع عن النفس والمال وتأمين الدعوة ينتهي بالمعاهدة، أو الدخول في الدين والحديث ذكر نوعا منه وهو الدخول في الدين، ويمكن أن يقال في الحديث إن لفظ (الناس) عام مخصوص، فالمراد منه الوثني من غير أهل الكتب وهذا الفريق لا يقبل منه إلا الإسلام لأنه لا يخضع للجزية.

(الميراث في الإسلام)

يزعم بعض الناس أن الطريقة التي جاء بها الإسلام لنظام التوريث غير عادلة بالنسبة للمرأة حيث جعل لها نصف ما للرجل مع أنها متساويان في محبة الوالدة، ودرجة نسبتها إلى الأبوين، وفضلا عن ذلك فالمرأة ضعيفة عن الكسب وموارد كسبها أقل، وحاجاتها أكثر، فالواجب أن يكون نصيبها مساويا لنصيب الرجل إن لم يكن أزيد — ويرى بعض علماء القانون من المسيحيين

نهادة على ما ذكر حرمات الأصول مع وجود الفروع، لأن ميل الميراث إلى الفروع أقوى من ميله إلى الأصول، وحاجة الفروع إلى المال أكثر.

ويحسن قبل الكلام على هذه الشبهة بيان حالة المرأة في الميراث قبل الإسلام، وحالتها بعد الإسلام حتى يتضح لك أن الإسلام رفع من شأن المرأة ولم يظلمها.

الميراث عند قدماء الرومان واليونان

كان الميراث عند هاتين الأمتين يرتبطا بصلاحية التوارث لقيامه مقام الميراث في الحروب وشئون الأسرة.

وللموت أن يختار في حياته من يقوم مقامه في الحقوق القومية وفي الرياسة على أسرته، وفي مباشرة الحروب، سواء كان من أبائه أو أقاربه، أو الأجانب، ولما كان هذا المحنى لا يتحقق إلا في الذكر خصصوا الميراث بالذكور وحرموا الإناث.

وقبل ظهور الإسلام تغيرت تلك الطريق عند الرومان واعتبروا المقتضي للميراث هو القرابة، بلا فرق بين الذكر والأنثى في الاستحقاق، ومقدار النصيب وجعلوا الميراث أولا للفروع، فإذا انعدمت، فأصول، فإذا انعدمت فالأخوة الأشقاء ونسلهم، فإذا انعدم الإخوة الأشقاء ونسلهم، فالأخوات الشقيقات ونسلهن.

ومن هذا يتبين أن المرأة لم يكن لها نصيب في الميراث عند هاتين الأمتين، أولا، ولما نصيب مساو للذكر إن كانت فرعاً أو أصلاً عند متأخري الرومان.

الميراث عند الأمم الشرقية القديمة

الميراث عند هؤلاء الأمم عبارة عن حلول الولد الذكر البكرى محل أبيه، ولو لم يكن أهلاً للقيام بشئون الأسرة، فإذا لم يوجد البكرى قام مقامه أرشد الذكور من الأولاد، ثم الإخوة، ثم الأعمام، فليس للمرأة عندهم نصيب في الميراث.

الميراث عند قدماء المصريين

كانت الأراضي في عهد الفراعنة مملوكة ملك رعية للحكومة، وليس للأمة فيها إلا حق الانتفاع، وكانت شئون الزراعة تشترك فيها الإناث مع الذكور، ولا يختص الذكر إلا بشئون رئاسة الأسرة لهذا كان الميراث عندهم يشترك فيه الذكور والإناث بالتسوية، فلا يفضل الذكر الأنثى، فالسبب عندهم في الميراث هو القرابة فقط.

الميراث عند اليهود

المعروف عندهم أن السبب في الميراث هو القرابة، ولكنهم يقدمون بعض الأقارب على البعض، ويفضلونهم على بعضهم.

فإذا مات الميت عن ولد ذكر وأنثى، اختص الذكر بالميراث، ولا شيء للأنثى، وإن تعددت الأولاد المذكور أخذ الولد البكرى نصيب اثنين، ولا فرق عندهم بين أن يكون الولد من نكاح صحيح أو غير صحيح، وإذا لم يكن للميت ولد ذكر، وله ولد ولد كان الميراث له، ولو كان للميت بنت من الصليب، فإذا لم يكن له ولد فميراثه لبنته ثم الأولاد بنته.

الميراث عند العرب قبل الإسلام

كان السبب المقتضى للتوريث عندهم هو القرابة مع صلاحية الوارث للدفاع عن الأسرة والقبيلة، ولهذا كانوا يعطون الميراث بالذكور، وليس للنساء مطلقاً سواء كن بنات أو زوجات، أو أمهات، حق في الميراث.

رأى بعض المسيحيين في الميراث

يرى الفيلسوف بنام أحد علماء القانون أن جعل السبب المقتضى للميراث هو القرابة وحدها لا يؤدي إلى الغرض المقصود من التوريث، وهو المحافظة على الجيل الجديد، والذي يؤدي إليه هو القرابة مع الميل واعية بين الميراث والوارث، وتبقى على ذلك تسوية الإناث بالذكور، وحرمان الأصول مع وجود الفروع الكثر الميل إلى الفروع أقوى من الميل إلى الأصول.

الميراث في الشريعة الإسلامية

جعلت الشريعة الإسلامية سبب الميراث أحد أمرين قارئة: الذوات، والزوجية الصحيحة، والولادة، وفضلت الذكر على الأنثى، وحظت نسبه الذكر الأولاد أو الإخوة، فحظ نصيب الأنثى من الميراث، ثم البنات، ونصيب نصيب الزوجية، فأعطت الميراث لغير صحيح الزوجية، وأعطت الميراث لغير صحيح الزوجية، وأعطت الميراث لغير صحيح الزوجية، وأعطت الميراث لغير صحيح الزوجية.

ومن هذا البيان يتضح أن الخلاف في الميراث بين الشريعة الإسلامية وبينها في موضوعين:

الأول: سبب التوريث.

والثالث نسبة الإناث بالذكر أو حرمانهن أو نقص نصيبهن عن نصيب الذكور، وإعطاء الأصول مع وجود الفروع، أو حرمانهم.

فالأمم الرومانية قديما والأمة اليونانية جعلتا سبب الميراث صلاحية الوارث القيام بشئون الأسرة، وحقوق الأمانة، ولو كان أجنبيا، والألمن الشرقية قديما والغرب قبل الإسلام جعلوا سبب الميراث صلاحية الوارث لما ذكر مع القرابة. وكلهم اتفقوا على حرمان الأنثى من الميراث، وقدماء المصريين، ومناخرو الرومان، واليهود، جعلوا سبب الميراث القرابة فقط، غير أن قدماء المصريين ومناخرو الرومان سوا بين الذكر والأنثى في الاسحقاق، ومقدار النصيب، واليهود حرما الأنثى مع وجود الولد الذكر، أو ولد الولد الذكر، والفيلسوف ينام جعل السبب القرابة مع الميل والهبة، وسوى بين الذكر والأنثى من الأولاد، وحرم الأصول مع وجود الفروع.

أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت سبب الميراث القرابة، أو الزوجية، أو الولاء، وجعلت الذكر على الأنثى في النصيب، وأعطت الأصل مع وجود الفروع.

ولما كان الخلاف في الموضع التالي مفرها على الخلاف في الموضع الأول وهو سبب الميراث، وجب أن نتكلم عليه أولا فيقول: الأمم التي أهملت القرابة وجعلت سبب الميراث صلاحية الوارث للقيام بشئون الأسرة وشئون الغارات والحروب، قد حادت عن طريق الجادة، وجرت على خلاف ما تقتضيه طبيعة النوع البشري، فإن المقول أن الإنسان إنما يهدى في تحصيل المال في حياته ونسبه ليستفيع به مع أولاده، وأقاربه، ليكون لأولاده شيئا يتصرفون به من بعده.

وكما ما نرى الإنسان يؤثر أولاده على نفسه، وليس لذلك داع إلا رابطة القرابة التي بينه وبينهم.

فليس من الحكمة ولا من العدل أن نحرّم أولاده أو أقاربه بعد وفاته من ماله ويستفيع به الأجانب.

ولذلك جاءت الشرائع السماوية، وجرت بعض الشرائع الوضعية، على خلاف ما رأته هذه الأمم لمنايلته لما يستحقه العقل السليم.

وأما الأمم التي اعتبرت مجموع القرابة والصلاحية للقيام بشئون الأسرة والحروب، فقد ظلمت المرأة ظلما فاحشا، وجعلتها لا تنسب للميراث، وليس لها به صلة، كما ظلمت ابن المتولى إذا كان قاصرا، فإنها في تلك الحالة تقدم عليه الأخ، أو ابن العم، إذا كان رشيدا لصلاحيته للحروب دون الابن القاصر، فضلا عن ذلك فهو مؤد إلى اعتبار القرابة البعيدة وإهمال القرابة القريبة، وهذا لا يقره الشرع ولا يستحقه العقل.

وأما الأمم التي جعلت السبب القرابة فإن كانت تجعل الزوجية أيضا سببا للميراث فقد اتفقت مع الشريعة الإسلامية في ذلك، وإن كانت لا تجعلها سببا فقد أغفلت رابطة من الروابط القوية، التي جعلت كلا من الزوجين لباسا للآخر، ويحتر منفعة الآخر منفعة له وضرره شررا عائدا عليه، حتى إنه يتصرف في مال لآخر كما يتصرف في ماله.

وحيث كانت هذه الرابطة على هذا الوجه، فلا يصح إغفالها وعدم جعلها سببا من أسباب الميراث.

وأما الذي جعل السبب القرابة مع الميل والهبة فقد خالف الطريق الذي يجب أن يتبع في أسباب الأشياء وعلاماتها، فإن المعروف أن الأسباب والعلامات إنما تكون من الأمور الظاهرة التي لا تخفى، وخاصة إذا ارتبطت بها حقوق وكانت ماثرا لمناقشات ومنازعات، فالميراث، والميل والهبة من الأمور الخفية، لأنها أمر باطنى فلا يصح ارتباط الميراث بها.

ومع ذلك فقد تقدم^(١) في بعض الأحيان بين الأب وابنه كما تشهد بذلك الحوادث التي تقع كثيرا .

لهذا لا يصح التعويل على المحبة، والواجب أن يكون السبب هو القرابة لأنها يمكن الوقوف عليها .

أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت للميراث أسبابا ثلاثة، إذا تحقق واحد منها وانقضى المانع استحق الوارث من المورث نصيبه، ولاحظت في ذلك ما بين المورث والوارث من الروابط، فرأت أن بين الشخص وفروعه، وأصوله، وحواشيه وبين الزوج وزوجه، وبين السيد ومعتوقه، صلة واتسلافا، وتعاوننا ورفقا، واختلاطا في شئون كثيرة، واهتماما بمصالح بعضهم، على وجه أقوى وأكمل مما بينهم وبين الأجانب، فلم تهمل هذه الرابطة، بل اعتبرتها وجعلتها سببا للميراث، غير أن هذه الشئون لم تكن بمنزلة واحدة في هذه الأصناف الثلاثة .

فالرابطة بين الأقارب بمقتضى أصل الخلقة فكانت أقوى من غيرها، والرابطة بين الزوجين بمقتضى عقد النكاح الذي كان بصنع الزوجين، إلا أنها تقوت بسبب النسل الذي يتولد بينهما ويتنسب إلى كل منهما، فكانت أقوى من الرابطة بين السيد ومعتوقه .

لهذا جعلت الابن أكثر من نصيب الزوج إذا اجتمعا، ونصيب البنت أكثر من نصيب الزوجة عند الاجتماع، كما أنها جعلت إرث السيد من معتوقه إذا اندلعت أصعاب الفروض والمصيبات النسبية لذلك المعنوي .

ومن ذلك يوضح أن ما جرت عليه الشريعة الإسلامية في سبب الميراث جاء موافقا لما استعملته العقول السليمة، وتقتضيه وجوه الارتباط بين الوارث والمورث .

(١) مذكرا في المظهرين (تقدم) وأرى أن لأصواب فقد تنبأ المحبة في بعض الأحيان .

أما الموضع الثاني لمختصر في نقطتين: الأولى حالة الأنثى مع أخيها الذكر والثانية حالة الأصول مع الفروع .

أما الأولى فبعض الأمم جرى فيها على حرمان الأنثى من الميراث، والبعض جرى على تسويتها بالذكر في الميراث .

والشريعة الإسلامية جرت على أن لها نصف ما للذكر .

وإذا قارنت بين هذه الطرق الثلاثة اتضح لك أن الشريعة الإسلامية سلكت الطريقة المثلى: طريقة العدل والإنصاف فليس فيها ظلم للذكر أو الأنثى .

وبما ذلك: أن الأمم التي حرمت الأنثى من الميراث جعلتها كالأجنبية من المورث، مع كونها مساوية للذكر في الانساب إلى المورث، ودرجة القرابة، ولا ذنب لها إلا أنها خلقت أنثى، وهذا منافي للعدالة بل هو عين الظلم .

وأما الأمم التي جعلت الأنثى مثل الذكر في الميراث ورمت الإسلام بأنه ظلم الأنثى حيث لم يسووها بالرجل، فقد ظلمت الرجل وحابت الأنثى كلاهما، فإنما إذا فرضنا أن المورث ترك ألفا من الجنيهاً، وخلف ذكرا وأنثى، وقسم ذلك المقدار بينهما نصفين، وتزوج الرجل، وتزوجت الأنثى، فالمطلوب من الرجل في تلك الحالة مهر امرأته ونفقة، ونفقة أولاده، ونفقة نفسه، أما الأنثى فنفتها ونفقة أولادها على زوجها، وحينئذ إن لم ينفذ مال ذلك الرجل فلا أمل من أن ينقص، في حين أن مال الأنثى لم ينقص، فكان نصيب الرجل موزعا على زوجه وولده دون نصيب الأنثى التي نفقتها على زوجها، ولو كانت غنية، فالتسوية إذاً بينهما في الميراث ظلم للرجل، بل ربما يقال حيث كان حال الرجل وحال الأنثى كما ذكر فاللاتق حرمان الأنثى .

ولكن الشريعة الإسلامية لاحظت أمرا آخر هو أن المرأة قد لا يكون لها زوج يقوم بالإعناق عليها، فيجب أن يكون لها مال احتياطي، تنفع به عند الحاجة، ويكفي في هذا أن يكون نصف ما بأخذه الرجل .

أما مبادئ الأصول مع وجود الفروع، فقد جرى بعض الناس على حرمانهم محتجا في ذلك بأن حاجة الفروع إلى المال أشد، والميل إليهم أكثر، فهم أحق بالمال من الأصول، أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت لهم نصيبا أقل من نصيب الفروع كما هو مبين في كتب الميراث، وإذا قارنا بين ما جرت عليه الشريعة الإسلامية وما جرى عليه غيرها نرى أن الشريعة الإسلامية قد حافظت على الرابطة التي بين الميراث وأصوله، وربت عليها ما يناسبها من الثمرات، التي منها الميراث، كما أنها لاحظت أن حاجة الفروع إلى المال أشد، فلم تسو بينهم وبين الأصول في المقدار المستحق، وما استند إليه بعض الناس من كون حصة الفرع أقوى، وشدة احتياجه إلى المال فإنه لا يتج حرمان الأصول، وإنما يتج عدم مسلاتهم للفروع في مقدار النصيب، وقد جرت الشريعة الإسلامية على ذلك ومن هنا تبين أن الشريعة الإسلامية جرت في هاتين النقطتين على طريق وسط لا إفراط فيه ولا تفريط.

الشبه المتعلقة بعدد الزوجات والطلاق

شاهد بعض الناس معاملة من المسلمين المتزوجين بأكثر من واحدة لنسائهم فرأى من الرجال إهمالاً جافاً، وسوا في المعاملة تحت تأثير سلطان الشهوة، والميل، وإهمالاً لواجب الزوجية، فقد رأى من الرجال من يعمل إلى إحدى نساك فيقبل عليها، ويهمل الأخرى فبعض عنها، ومنهم من يوسع في الإنفاق على بعض الزوجات دون بعض، وقد تصل التوسعة إلى حد الإسراف في حين أن الأخرى لا تصل إلى حد ما يسد رمقها إلا بمشقة، أو بواسطة رفع أمرها إلى الحاكم، وقد يضارعا بعد ذلك.

ومن الرجال من يسوى بين نساك في القسم والميل، ومنهم من يقدم على التزوج بأربع في حين أنه لا يكثر على الإنفاق على واحدة، ومن يجمع أحوال

المتزوجين بأكثر من واحدة يشاهد مضار كثيرة تلحق الزوجة من جراء ذلك العدد.

كذلك يشاهد تباعض وتنافر وتقاطع، وسعي بالمهمة بين الزوجات في حق بعضهن، وأنفlec من عداها يشاهد من أن كل زوجة تزرع في روح ولدها كراهة لإخوته، وأخواته من غيرها، بل ربما دفعته إلى كراهة أبيه، ونتيجة عدا حباب في البيوت وفساد كبير.

هذا الفرق الذي شاهدنا يقع من الرجال المتزوجين بأكثر من واحدة ومن الزوجات التي تكون تحت رجل واحد، ومن أولاد هؤلاء الزوجات وحسب الإسلام بأنه دين لا يصلح لحفظ نظام الأفراد والجماعات، لأنه هو الذي أباح تعدد الزوجات الذي أدى إلى مفسدات كثيرة قد جمعت شيئا منها.

وكذلك أباح الإسلام دون غيره من الأديان للرجل أن يطلق زوجته وهي في عمر دارها لا تعلم شيئا عن ذلك الطلاق، ولم تشذ في معاملتها زوجها، ولم تقصر في تدبير منزلها، ورب على ذلك الطلاق انقطاع الملاقاة بين الزوجين، ول هذا من الظلم للمرأة ما لا يخفى.

وقد كان لهذه الشبه تأثير سيء في بعض النفوس، حتى اعتقد أن الإسلام بإباحته تعدد الزوجات، وإلغائهم الطلاق قد أباح للرجل أن يعامل المرأة تلك المعاملة القاسية، التي لا يقرها شرع ولا يستحسنها عقل، فاستباح نفسه أن يحسم الإسلام بما هو يرى منه.

وكان الواجب على ذلك النقاد الذي جعل عمل الأفراد حجة على الدين، وكان الواجب ألا عن حالة المرأة قبل الإسلام، وحالتها بعد الإسلام، وهذا جاء به أن يبحث أولا عن حالة المرأة قبل الإسلام، ولحاجة الطلاق، حتى إذا ما حكم بحكمه الإسلام من تعدد الزوجات، ولحاجة الطلاق، حتى إذا ما حكم بحكمه صحيحا مسلما، فإنه لم يقل أحد إن قواعد الأديان قبل عليها عمل الأفراد، وإلى أذكر لك صورة تعرف منها حال المرأة قبل الإسلام، وما لها بعد مجيء

الإسلام، ومتى أباح الإسلام للرجل أن يعدد الزوجات، وما أوجبه عليه في هذه الحالة، وهي أباح له الطلاق، وبعد ذلك أترك لك الحكم في أن أي الأديان أعطى المرأة حظها من الحقوق والمزايا.

حالة المرأة قبل الإسلام وحالتها بعد الإسلام

طرق باب الكتابة في هذا الموضوع كثير من أفاضل الكتاب — ومن عني به ووضع كتاباً خاصاً السيد محمد رشيد رضا منشئ مجلة المنار، فقال لقد كان جميع نساء البشر مرهقات بظلم الرجال، في البدن والحضر، لا فرق فيه بين الأميين والمتعلمين، ولا بين الوثنيين والكتابين، كانت المرأة تشتري وتباع، كالبيضة والمتاع، وكانت تكره على الزواج وعلى البغاء، وكانت تورث ولا ترث، وكانت تملك ولا تملك، وكان أكثر الذين يملكونها يحجبون عليها التصرف فيما تملكه بدون إذن الرجل، وكانوا يرون للزوج الحق في التصرف بما لها من دونها، وقد اختلف الرجال في بعض البلاد في كونها إنساناً لها نفس وروح خالدة كالرجل، أم لا، ولا كونها تلقن الدين، وتصنع منها العبادة أم لا، وفي كونها تدخل الجنة أو الملكوت أم لا، فقرر أحد المجامع في روحية أنها حيوان نجس، لا روح له ولا خلود، ولكن يجب عليها العبادة والخدمة، وأن يكسب منها كالبعير والكلب العقور لمنحها من الضحك، والكلام، لأنها أحيولة الشيطان، وكانت أعظم الشرائع تبيع للوالد بيع ابنته، وكان بعض العرب يرون أن للآب الحق في قتل ابنته، بل في وأدها (دفعها حية) أيضاً، وكان منهم من يرى أن لا قصاص على الرجل في قتل المرأة ولا دية.

وكان أهم إنصاف للمرأة منحها إياه الشعب الفرنسي في أوروبا بعد ميلاد محمد ﷺ بخمس عشرة سنة أن قرروا بعد خلاف وجدال أن المرأة إنسان إلا أنها خلقت لخدمة الرجل أ هـ.

هذا حال المرأة قبل الإسلام ولما بعث الله تعالى نبيه محمداً ﷺ إلى الناس كافة، لإرشادهم إلى طرق الخير والسعادة وإصلاح حالهم، كان للنساء حظ وافر من هذا الإصلاح لم يسبق الإسلام به دين.

جاء الإسلام يتحدى بأن النساء والرجال من جنس واحد، لا قوام للإنسانية إلا بهما، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَحُطْنَاكُمْ شَعْبًا وَقَبَائِلَ لَعَارِفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (١) وقال ﷺ (إنما النساء شقائق الرجال).

كذلك اعتبر الإيمان من النساء ورثب عليه جزاءه كالرجال، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (٢) والآية وقال تعالى ﴿وَعِدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (٣).

كذلك جعل المرأة مثل الرجل في الشعائر الدينية قال تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٤).

كذلك أمر الله نبيه ﷺ بأن يبايع النساء إذا رغبن مبايعته قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا

- (١) سورة المجرات الآية ١٣.
- (٢) سورة المتحة الآية ١٠.
- (٣) سورة التوبة الآية ٧٢.
- (٤) سورة التوبة الآية ٧١.

ولا يسرق ولا يزني ولا يقتل أولاده ولا يأتين بهتان يفرضه بين المسلمين وأرجلهم ولا يهتك في معروف فبايعهم واستطفرهن الله إن الله غفور رحيم (١) فسواهن بالرجال في ذلك، فقد روى عبادة بن الصامت قال كنا مع رسول الله ﷺ في مجلس فقال (تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنيوا ولا تقتلوا أولادكم) (٢) الحديث.

كذلك جاء الإسلام مبطلا ما كان عليه العرب والمجسم من حرمان النساء من الميراث، وقصره على الرجال، قال تعالى ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (٣).

كذلك فرض على الرجل إذا أراد الاقتران بامرأة أن يلتزم لها بمهر، لا تبرأ ذمته منه إلا بدفعه إليها، أو إبرائها له منه، كما أنه أعطى المرأة حق التصرف في ملكها، من بيع وشراء، ورهن وهبة، وغير ذلك، واعتبر عقودها صحيحة، وجرى بعض الأئمة على أن المرأة متى كانت عاقلة بالغة كان لها الحق في أن تزوج نفسها بكرا كانت أو ثيبا.

كذلك سوى بين المرأة والرجل في جميع الحقوق، ما عدا أمرا واحدا قال تعالى ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهُنَّ دَرَجَةٌ﴾ وتلك الدرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح، وقد بينت في قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ بما فعل الله بعضهم على بعض وما أنظروا من أمثالهم.

هذا شأن المرأة وحالها بعد الإسلام، ولا شك أنك إذا قارنت بين الحالين

قبل الإسلام وبعده، جازمت بأن الإسلام رفع من شأن المرأة وأعطاها من الحقوق ولزايها ما لم يسمح به أي دين من الأديان.

تعدد الزوجات

يرغم كثير من الناس أن الدين الإسلامي هو الذي أباح تعدد الزوجات، وأن ذلك التعدد لم يكن محروفا قبله.

ولو نظر هؤلاء نظرة إنصاف ما ساء لهم أن يقولوا: إن الإسلام هو الذي أباح تعدد الزوجات دون غيره من الأديان.

فإن التعدد كان موجودا قبل الإسلام في بعض الشرائع السماوية، والشرائع الوضعية، فقد ذكر الأستاذ محمد رشيد رضا في كتابه: (تداعي الملحمي اللطيف) أن قدماء اليونان كانوا يعددون الزوجات بمهر حساب، وأنه كان فاشيا في أوربا عند الفول في زمن سيزار، وكان معروفا عند الجرمان في زمن ناسيت، وأنه فشا في الرومان فعلا لا قانونا، حتى حظره جستنيان في قوانينه ولكنه ظل فاشيا بالفعل، وأباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد الإسلام (كشركان) ملك قرنما الذي كان معاصرا للخليفين: المهدي والرشيد من العباسيين، وقد اختلفت عادات الناس فيه بين الأمم في جميع القارات، والجزائر الجنوبية، وما شذ عن ذلك إلا أهل أوربا في القرون الأخيرة، ولكنهم استبدلوا بتعدد الزوجات الشرعيات السفاح واتخاذ الأخدان، ثم ذكر أنه كان فاشيا عند اليهود في ملوكهم وأنبيائهم، وناهيك بدلاود سليمان عليهما السلام.

وبعد الوقوف على ما كان عند هذه الأمم من إباحة تعدد الزوجات لا يصح القول بأن الإسلام هو الذي أباح التعدد دون غيره من الشرائع، والواجب على المتصف أن يتأثر بين ما جاء به الإسلام وما كانت عليه الأمم السابقة في شأن

(١) سورة المتحة الآية ١٢.

(٢) الحديث. رواه البخاري في كتاب الإيمان.

(٣) سورة النساء الآية ٧.

التعدد، وقد علمت أن التعدد في الأمم السابقة كان فاشيا بدون تقييد بعدد، وبحال دون حال.

التعدد في الإسلام

لم تحظر الشريعة الإسلامية تعدد الزوجات على الإطلاق، لأن الحاجة تدعو إليه كما إذا تزوج الرجل بامرأة فظهر أنها عاقرة، فإنه يحتاج إلى الاقتران بأخرى لأجل النسل، وقد يكون من مدسنة تلك العاقر أن تبقى مع زوجها وإن تزوج عليها، لأنها بلغت من اليأس فلا يرغب فيها، أو كانت فقيرة لا تجد من ينفق عليها، وقد يكون مراح الرجل يدفعه إلى كثرة الإفشاء، ومباحها بالعكس، وقد يمتد بعضها زنا لا يصبر الرجل على ترك الجماع، وقد يكثر عدد النساء كثرة فاحشة ويقل عدد الرجال، فإن المصلحة حينئذ في التعدد حتى لا تضطر المرأة الفقيرة إلى تعرض نفسها للفاحشة، للحصول على حاجياتها، وحتى يكثر النسل وبه تقوى شوكة الأمة.

ولكن لما كانت الأسباب التي تبيح تعدد الزوجات ضرورية والضرورة تنذر بقدرها، وكان الرجال يندفعون إليه غالبا إرضاء للشهوة، لا عملا بالمصلحة أباحه الإسلام بقبول تكفل مصلحة المرأة، وتدفع عنها الظلم، والمعروف أن الشيء كلما تعددت قيوده قل وقوعه، فتقييد الشارع تعدد الزوجات بالقبول التي سنذكر إرشاد إلى أن الأصل هو الاقتصار على واحدة، وأن التعدد رخصة.

أباح الإسلام التعدد بشرط الوقوف عند عدد محدود، وهو أربع، وبشرط القدرة على الإنفاق عليهن، وبشرط العدل بينهن، والنسوة في القسم، وأما ما يشاهد من ظلم الرجال للنساء وما يتبع ذلك من الفساد، فهو ناشئ من عدم احكامك بأداب الإسلام وتعاليمه، في معاملة النساء وأولادهن.

ومن هذا يتبين أن الإسلام لم يظلم المرأة بل رفع من شأنها وأعطاه من الحقوق ما يحفظ كيانها.

الطلاق

كثير من خصوم الإسلام ومقلديهم يعدون من مساوي الشريعة الإسلامية مشروعية الطلاق، وانفراد الرجل به، ويزعمون أن إباحة الطلاق على هذا الوجه ألحقت بالمرأة ظلما، وجعلتها كالمسلمة يملكها الرجل يتفجع بها في شؤونها، فإذا ما استغنى عنها باعها، ويكفيك في رد هذا الزعم أن تعلم ما كانت عليه الأمم المتقدمة على الإسلام في الطلاق، وما جاء به الإسلام وتعالى بينهما.

الطلاق قبل الإسلام

الطلاق مباح في شريعة اليهود بعذر وبغير عذر، كما إذا رغب الرجل التزوج بامرأة أجمل من امرأته، ولكنه لا يكون مستحسنا إلا بعذر، والأعذار عندهم قسمان: عيوب الخلقة وعيوب الأخلاق، أما عيوب الخلقة فذكروا منها العمش والحول، والبخر، والحذب، والعرج، والعقم، وأما عيوب الأخلاق فذكروا منها الوقاحة، والوساخة، والعناد، والإسراف، والتأنق في المطاعم، والزنا، ويكفي في ثبوته مجرد الإشاعة.

أما النصراني فقد أقروا من هذه الأسباب الزنا فقط، وجرى بعض الأمم الأفريقية على أنه متى اقترف أحد الزوجين هذه الفاحشة، كان للآخر أن يرفع الأمر للمحكمة ليفصل القاضي بينهما، وتوسع بعض الأمم الأفريقية في أسباب الطلاق مع اشتراط رفع الأمر للقاضي وحكمه، بأن هذا السبب يبيح الطلاق، لأن وقد وصل التوسع في الأسباب إلى حد أن بعض النسوة طلبن الطلاق لأن

زوجها كان بغير حجة عند ما تزوج بها، ثم أطلق لحيته فأجابها القاضي وحكم بالطلاق، كذلك رأت امرأة الطلاق لأن زوجها لا يراعي التقاليد المتبعة عندهم في التزام ما ليس به اسم للمساكنة، وليس خاص للمنفقة، فأجابها القاضي إلى طلبها، وهكذا من الأمور التي سبغ كونها أسبابا عادات الناس وميولهم.

كذلك كان الطلاق معروفا عند العرب وكان يلحق النساء عنه ظلم كبير فإنه لم يكن مقيدا بعدد محدود، شأن الرجل يوقع الطلاق وقيل انقضاء العدة تراجع المرأة ثم يستأنف طلاقها ثم يعود إلى ذلك مرة بعد أخرى، فكانت المرأة أسيرة في يد الرجل، وكان الرجل عند الطلاق يأخذ ما دفعه إلى المرأة من المهر هذا حال الطلاق قبل الإسلام على الإجماع.

الطلاق في الإسلام

قال تعالى مخاطبا الأزواج ﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ لَمَسِي أَنْ تَكُونُوا شِهَابًا يُوقَعُ﴾ الله فيه تحيرا كثيرا أي إن كرهتموهن فاصبروا على معاشرتهن ولا تمارعوا إلى الفراق، فإنه يرجى حصول خير كثير إذا استمرت المباشرة بوجود ولد صالح، يتفع أمه وأمه، وقال تعالى ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ بَغْيًا عَلَيْنَ سَبِيلًا﴾ أي إن قامت الزوجة بواجبها وعازلت الزوج في تنظيم شؤون الزوجية فلا تطلبوا الفراق، ولا تطلقوهن، وقال ﷺ «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» وقال ﷺ «أبغض امرأة سألت زوجها طلاقها من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة» ومن هذا يفهم أن الأصل في الطلاق الحظر والحرم، وأن الخير في الصبر على ما يكرهه الرجل من المرأة، وقد ذكر ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار في فقه الحنفية أن الأصل في الطلاق الحظر، والأباحة للحاجة إلى الخلاص، فإذا كان بلا سبب أصلا لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص، بل يكون محققا وسفاهة رأي، ومجرد كثرة النعمة، وإخلاص الإلهاء بها وبأهلها وبأولادها، ولهذا قالوا إن سببه

الحاجة إلى الخلاص عند تبين الأخلاق، وعروض البغضاء، الموجبة عدم إقامة حدود الله تعالى، فحيث تجرد عن الحاجة المبيحة له شرعا يبقى على أصله من النظر، ولهذا قال تعالى ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ بَغْيًا عَلَيْنَ سَبِيلًا﴾ أي لا تطلبوا الفراق.

فالطلاق في الإسلام بدون سبب صحيح يدعو إلى الخلاص حرام، لما فيه من قطع الزوجية التي هي من النعم العظمى، ولما فيه من ضياع الأولاد، أما إذا وجد التباغض، والتقاطع بين الزوجين، ولم يمكن الصلح بينهما، وغلب على الظن عدم إقامة حدود الله في الزوجية فاللدولة الأخير هو الفراق، فيكون حينئذ مباحا، وتختص الشارع جعل أمر الطلاق بيد الرجل لأنه أخصر على بقاء الزوجية التي أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى إنفاق مثله أو أكثر منه إذا طلق، أو أراد الاقتران بأخرى، ولأنه أكمل عقلا، وأصبر على المكروه. فلا يمارع إلى الطلاق لمجرد الغضب، أو حيلوث ما يكرهه، بخلاف المرأة فإنها أسرع غضبا وأقل احتيالا، وليس عليها من تبعات الطلاق ونفقاته، مثل ما على الرجل، فهو جعل أمر الطلاق بيدها لتسارع إلى تطليق نفسها، لادنى سبب، ومع ذلك فقد جعل لها الشارع حق طلب الفسخ إذا امتنع عن الإنفاق أو عجز أو غاب غيبة منتظمة، أو كان به علة تمنعه من تأدية وظيفة الزوجية، كذلك أباح للزوج أن يجعل للمرأة حق التطليق، ومع كل هذا الإصلاح والمحافظة على حقوق المرأة فقد أوجب الشارع على الزوج إذا طلق أن يدفع مؤخر صداقها إليها، وأن يقوم بالإنفاق عليها مدة العدة ولو طالبت، وبإسكانها وكسوتها كما طلب منه أن يفرق الطلاق، وأن يقف عند حد محدود لا يتعداه، وهو الثلاث خشية أن تكون المرأة العوبة في يد الرجل.

فانظر عاك الله إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية في شأن الطلاق، وما كان في الشرائع الأخرى سواء كانت سماوية أو وضعية، وقارن بينهما يتضح لك أن دين الإسلام هو دين الفطرة، وهو الذي حافظ على حقوق كل من الرجال والنساء.

الملائكة

الكلام على الملائكة ينحصر في أربعة مواضع:

الأول: وجودها .

الثاني: مفهومها .

الثالث: عصمتها .

الرابع: التفاضل بينها وبين الأنبياء .

وجودها

ذكر علماء الكلام أن وجود الملائكة مما اتفق عليه الإجماع^(١) ودل عليه كتاب الله تعالى، وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأنه لا سبيل إلى إثبات وجودها بالدليل العقلي، وحينئذ فالدليل الإجماع والكتب المقدسة، والأحاديث المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فمنكر وجود الملائكة كافر .

المفهوم

ذكر الأئمة في تفسيره (روح المعاني) عند الكلام على قوله تعالى في سورة البقرة ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ إن الناس بعد اتفاقهم على وجود الملائكة اختلفوا في بيان حقيقتها، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام نورانية

(١) راجع في هذا الموضوع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٨١ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ٤٠ وما ينشأ .

وقيل هوائية، قادرة على التشكل والظهور بأشكال مختلفة بإذن الله تعالى .

وقالت النصارى: إنها الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها الصافية الخيرة، والخبثة عندهم شياطين .

وقال عبدة الأوثان: إنها هذه الكواكب، السعيد منها ملائكة الرحمة، والخبثة ملائكة العذاب .

والفلاسفة يقولون: إنها جواهر مجردة بخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، يصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك أ هـ .

ولم أطلع على مستند لأي فرقة من هذه الفرق في تعيين المعنى الذي اختارته دون غيره، غير ما ورد في كتاب الله تعالى في وصفهم بأنهم عباد مكرمون، وأنهم ينحطون ما يؤمرون، وأنهم أمروا بالسجود لآدم فسجدوا، وما ورد في السنة من أحوال جبريل مع النبي ﷺ في تبليغ الوحي وظهوره في صورة دحية الكلبي، يرجع ما ذهب إليه أكثر المسلمين من أنها أجسام قادرة على التشكل بإذن الله .

والمنصوص بين المسلمين أنها تتشكل بأشكال حسنة شأنها الطاعة ومسكنها السموات غالباً، ومنهم من يسكن الأرض، لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة، فمن وصفهم بذكورة فسق، ومن وصفهم بأنوثة كفر، لمعارضته قوله تعالى ﴿وجعلوا للملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم مذكراً﴾ شهداتهم ويسألون .

وحيث أجمعت الأمة على وجودها، فيجب الإيمان بهم إجمالاً فيمن علم على طريق الإجمال، وتفصيلاً فيمن علم منهم تفصيلاً بالشخص، كجبريل

وميكايل وإسرافيل وعزرائيل^(١)، ومنكر ونكير، ورضوان خازن الجنة، ومالك خازن النار، أو بالنوع كحاملة العرش والحفظة، وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر، ولكتبهم وهم ملائكة يكتبون على المكلف ما صدر منه من قول وفعل واعتقاد، لا يفارقونهم إلا في حالة الجماع والفصل وقضاء الحاجة.

عصمة الملائكة

اختلف المسلمون في عصمة^(٢) الملائكة، فذهب فريق إلى أنهم مستصومون يستحيل صدور الذنوب منهم كبيرة أم صغيرة واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ أي إن شأنهم وعادتهم وجبتهم التي فطروا عليها هي الخضوع والعبادة وقال تعالى في حقهم ﴿أَلْهَلْ عِبَادَ مَكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يُعْمَلُونَ﴾ وقال تعالى ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ قال تعالى ﴿يَسْبِقُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾.

فهذه الآيات تفيد أن المعصية لا تحصل من الملائكة، فهم معصومون. وذهب الفريق الآخر إلى نفي العصمة عنهم واستند في ذلك إلى ما دل عليه الكتاب الكريم في عدة آيات.

الأولى قوله تعالى حكاية عن الملائكة عند أمرهم بالسجود لآدم ﴿أَنصَلِّ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ فإن هذا القول تضمن أربعة أمور كلها من قبيل المعصية

(١) الأسماء الواردة في أسماء الملائكة ليس منها اسم (عزرائيل) إنما الوارد اسم (ملك الموت) بهذا اللقب العام كما قال تعالى ﴿إِنَّ يَوْمَئِذٍ يَكُنُ لِرَبِّكَ الْأَلَمُ﴾ الآية ١١ من سورة السجدة، والأسماء المروية هي جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، ومنكر ونكير، ومالك ورضوان.. الخ راجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٧٠ وما بعدها.

الأول اغتواهم لمن مرسعه الله خليفة في الأرض بذكر عهده، من أنه مفسد في الأرض مفساك للدماء.

الثاني تزكيتهم أنفسهم واختيارهم بأهم يسبحون الله تعالى ويتزهدون.

الثالث أن وصفهم للخليفة بأنه مفسد في الأرض، مفساك للدماء من أجل الرجم بالظن، فإنه لم يكن قد وجد حتى يقع منه الإفساد في الأرض، وسفك الدماء، فيشاهدونه واتباع الظن في هذا لا يجوز، قال تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

الرابع اعتراضهم على الله تعالى في فعله.

والجواب عن استدلالهم بهذه الآية أن الغيبة وصف الغيب بالقبح إهانة له والتزكية وصف النفس بالجليل تعظيما وتجيلا، ولم يكن غرض الملائكة إهانة الخليفة، ولا تزكية أنفسهم، بل غرضهم السؤال عن الحكمة من ذلك التخصيص مع وجود هذا التفاوت، وليس ذكرهم لهذه الأوصاف من قبيل الرجم بالظن بل علموها بواسطة الاطلاع على اللوح المحفوظ، وحيث فقد انتفى كون ذلك القول يراد به الاعتراض على فعل الله تعالى.

الآية الثانية قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبْرَ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ والاستدلال بهذه الآية على عدم عصمة الملائكة من جهة أن الأمر بالسجود كان للملائكة، وقد تناول إبليس بدليل الاستثناء، فامتنع إبليس وأبى واستكبر، وقال أنا خير منه خلقتني من نار، وعاتبه الله تعالى فقال ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذْ أُمِرْتُ﴾ والجواب تسليم أن إبليس قد عصى، ولكن تمتع كونه من الملائكة، بل كان من الجن وقد جاء في آية أخرى ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ ولعمول الملائكة له في الآية على سبيل التغليب، لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم، وهذا هو التحقيق الذي يجب التعويل عليه.

الآية الثالثة المتعلقة (بهاروت وماروت) المتضمنة إنيهما كانا يعلمان الناس السحر .

والمستعملون بقصة هاروت وماروت التي وردت في القرآن استعملوا إلى ما قاله بعض الكتبة في هذا الموضوع إنيهما ملكان نزلتا لتعليم الناس السحر، وانقضا بامرأة فمسختا، وهى نجم الزهر، والملكاني يعذبان في الدنيا على اقرار هذه الجريمة .

فما وقع من هذين الملكين يدل على عدم عصمة الملائكة، والجواب عن ذلك أن ما نسب إلى الملكين من العمل بالسحر والافتتان بالمرأة كلامهم دسه الملحون، وليس له أصل، وكل ما في الأمر أن السحرة في ذلك العصر كثروا وصاروا يأتون بأفعال غريبة في العادة، ويدعون النبوة فأنزل الله الملكين لأجل أن يعلموا الناس السحر، حتى يعرفوا أن ما تأتي به السحرة ليس من قبيل الأمر الخارق للعادة، حتى تصح دعواهم النبوة، وإنما هو من الأمور التي تدخل تحت قدرة البشر فلا يكون دليلا على حجة دعوى النبوة، وكان الملكان يقولان للناس ﴿إنما نحن فتنة﴾ أى نزلنا لاختبار الناس وابتلاهم، والقرآن لا يغطي أكثر من ذلك، فيجب الاختصار عليه وطرح ما عداه حيث لم يثبت من طريق صحيح .

الفاضل بين الأنبياء والملائكة

اختلف علماء الكلام في كون الملائكة أفضل من الأنبياء، فذهب جمهور أهل السنة والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة مطلقا، وذهب الحكماء والمعتزلة وقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو عبد الله الحلي من أهل السنة، إلى أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء، أما الملائكة السفلية الذين يسكنون الأرض

فالأنبياء أفضل منهم بالإجماع، وقد نقل بعض الكتبة^(١) هنا أن هذا الخلاف مستثنى من نبينا ﷺ، فإنه أفضل الخلق على الإطلاق بالإجماع، ولا عبرة بما يجرى عليه الزمخشري من تفضيل جبريل على النبي ﷺ لأنه خارق للإجماع .

استند القائل بأن الأنبياء أفضل من الملائكة إلى عدة أدلة:

الأول أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم الذي دل عليه قوله تعالى ﴿واذ لنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ فإن المعروف أن الذي يؤمر بالسجود لغيره، يكون أدنى من ذلك الغير، فتكون الملائكة أدنى من آدم، فيكون أفضل وغيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفصل .

الثاني قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ الآية، فإنها تدل على أن آدم علم الأسماء والملائكة لم تعلمها، والعالم أفضل من غيره، قال تعالى ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ .

الثالث أن طاعة البشر أشق من طاعة الملك .

لأن طاعة البشر لا تتحقق إلا بعد أن يجاهد الإنسان نفسه، وهواه، ويغلب عليها، وعلى الشيطان، وعلى جميع الشواغل الدنيوية، بخلاف طاعة الملك فإنه مفعول عليها، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص، وأشق فتكون أفضل لقوله ﷺ (أفضل الأعمال أحزما) أى أشقها، فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها .

الرابع قوله تعالى ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ .

(١) راجع في هذا الموضوع شرح المواقيت للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٨٢ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٦ وما بعدها .

قال أصحاب هذا الرأي إن الآل في قوله ﴿آل إبراهيم وآل عمران﴾ خاص بالأنبياء، وحيث تفيد الآية أن الأنبياء أفضل العالمين، والملائكة من العالمين فتكون الأنبياء أفضل من الملائكة.

واعلم أن كل دليل من هذه الأدلة المذكورة ليس قطعيا في المدعى كما يظهر بالتأمل، وغاية ما يقال في ذلك إن مثا هذه المسألة يكفى فيها بالظن للعجز عن القطع واليعين.

واحجج الفريق القائل بتفضيل الملائكة العلوية على الأنبياء^(١) بأدلة:

عنها قوله تعالى ﴿لن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون﴾ فإن مثل هذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى، لأن البلاغة تقتضى الترقى من الأدنى إلى الأعلى. والجواب عن ذلك تسليم أن في الآية الترقى من الأدنى إلى الأعلى، ولكن ليس التفاوت من جهة كثرة الثواب، بل من جهة أن عيسى ولد من غير أب، والملائكة وجدت من غير أب وأم، فيكون معنى الآية لن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله بسبب أن خلقه الله تعالى بغير أب، ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب وأم، ومعلوم أن الترقى من الأدنى إلى الأعلى من هذا الوجه لا يقتضى أفضلية الأعلى.

ومن الأدلة اطراد تقديم الملائكة على الأنبياء في الذكر إذا اجتمعا، فإنه يدل على أن المتقدم أفضل من المتأخر.

والجواب أن التقديم في الذكر لا يقتضى الأفضلية، لجواز أن يكون التقديم في الذكر باعتبار التقديم في الوجود.

(١) راجع شرح المواضع للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٨٣ وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٨ وما بعدها.

ومنها أن الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل، مطهرة عن الشهوة، والغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة، مطلعة على أسرار الغيب، قوية على الأعمال المعجبة، من تصريف السحاب والزلازل القوية، سابقة إلى الخيرات، مواظبة على محاسن الأعمال، ومن كان هذا حاله فهو أفضل ممن لم يكن معه هذه الأوصاف. ولهذا الفريق أدلة أخرى مذكورة في المطولات، قال السعد: ولا قاطع في هذه المقامات ولذلك قال تاج الدين بن السبكي ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده، ويضر الجهل به، والسلامة في السكوت عن هذه المسألة، والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير دليل قاطع، ودخول في خطر عظيم وحكم في مكان لنا أهلا للحكم فيه.

الجن والشياطين

ذكر صاحب المقاصد أن وجود الجن والشياطين مما انعقد عليه إجماع الآراء، ونطق به كلام الله تعالى، وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وحيث يكون إنكار وجود هذا النوع كفرا كما صرح به الأئمة في تفسير سورة الجن، والخلاف الحاصل بين علماء الكلام في هذه المسألة إنما هو في مفهوم الجن والشياطين، وإني أذكر لك ملخص ما قيل في هذا المقام.

ذكر بعض الكتابين في هذا المقام أن الفلاسفة اختلفوا فيما بينهم في بيان حقيقة الجن والشياطين.

(١) راجع في هذه المسألة شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٧٥ وما بعدها طبع المكتب الإسلامي بدمشق.

فقال بعضهم هما متغايران بالحقيقة وعرف الجن بأنها جواهر مجردة عن المادة، لما تصرف وتأثير في الأجسام العنصرية، من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها، وعرف الشياطين بأنها القوى المتخيلة في أفراد الإنسان من حيث استيلاؤها على القوى العقلية، وصرفها عن جانب القدس، واكتساب الكمالات العقلية إلى اتباع الشهوات، واللذات الحسية والوهمية.

وقال بعضهم حقيقة الجن والشياطين واحدة، والاختلاف بينهما إنما هو بحسب الأوصاف، فعرف الجن بأنها النفوس البشرية الخيرة الخاضعة للدواعي القوة العاقلة بعد مفارقتها لأبدانها، وعرف الشياطين بأنها النفوس البشرية الشريرة المعينة على الضلال، والانهماك في الغواية بعد مفارقتها لأبدانها.

كذلك اختلف غير الفلاسفة من علماء الكلام في بيان حقيقة الجن والشياطين على الوجه المذكور، فقال بعضهم هما متغايران بالحقيقة وعرف الجن بأنها أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر، ومنهم المطيع والمعاصي، وعرف الشياطين بأنها أجسام نارية شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية.

وقال بعضهم حقيقة الجن والشياطين واحدة، وهي أجسام عاقلة تغلب عليها النارية قابلة للتشكل بأشكال مختلفة، والفرق بينهما من حيث إن الشيطان هو المتمرد من الجن، أما الجنى فهو شامل للمتمرد وغيره فهو أعم من الشيطان، وهذا هو المشهور قال تعالى ﴿والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾.

النفوس البشرية

اختلف علماء الكلام في حقيقة النفس البشرية فذهبت الفلاسفة الإلهيون وجماعة عظيمة من المسلمين، منهم الراغب الأصفهاني والغزالي، ومعمربن عباد

للسلمى من المعتزلة وبعض الشيعة وجماعة من الكرامية، وجمع من الصوفية إلى أنها مجردة أى ليست جسماً ولا حالة في جسم، وعرفوها بأنها جوهر مجرد في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، كتعلق العاشق بالمعشوق، فليس تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة، والعرض بالجوهر كتعلق السواد بالجسم، ولا تعلق مجاورة كتعلق الإنسان بشبهه الذى يرافقه تارة ويفارقه أخرى.

وقد ذكر أصحاب هذا المذهب عدة أدلة على تجرد النفس، لكنها لم تسلم من القدح فلذلك أعرضت عن ذكرها.

وذهب غير الفلاسفة ومن وافقهم في القول بتجرد النفس إلى أنها ليست جوهراً مجرداً، بناء على ما ذهبوا إليه من إنكار عالم المجردات، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك اختلافاً كثيراً في بيان حقيقتها، حتى قال الألوسي في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح﴾ بعد أن ذكر عدة أقوال ما نصه «وقيل وقيل إلى نحو ألف قول».

ورأى أذكر من بين هذه الأقوال قولين لشهرتهما.

الأول أنها جوهر لطيف نوراني مدرك للكميات والجزيئات فعال في البدن، مقصور فيه، مخفي عن الانقضاء، يبرئ عن الفساد والناء.

والثاني أنها ذات قوى إلهية في الشطآن ونسب النفس الفاعلة الخاضعة لأمرها مبدأ الشيطان والملك، والثانية في القلب وهي النفس النورية التي هي مبدأ الضمير والخوف والفرح والخير والشر في تلك الجوارح والبدن.

وقد استدل كل قائل على ما ادعاه في بيان مشيئة النفس البشرية، ولكنها أدلة أقوى ما فيها أنها إلهية، وليس من بينها ما يلحق الشيطان، لذلك كان الأئمة تعرض علم حقيقتها إلى الله تعالى.

حدوث النفوس البشرية

أجمع المسلمون على أن النفس البشرية سواء كانت جوهرًا مجردًا أو جسمًا حادثًا بعد أن لم تكن، كسائر أجزاء العالم، لأنها أثر للقادر المختار، إلا أنهم اختلفوا هل حدوثها قبل حدوث البدن أو بعده، فذهبت طائفة إلى أنها صادرة قبل حدوث البدن واستدلّت هذه الطائفة بما روى عن السيدة عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» قال ابن الجوزي في تبصيرته قال أبو سليمان الخطابي معنى هذا الحديث الإخبار عن كون الأرواح مخلوقة قبل الأجساد.

وذهب آخرون ومنهم حجة الإسلام الغزالي إلى أنها حدثت بعد حدوث البدن، ومن أدلتهم ما ورد في الحديث الصحيح من أن ابن آدم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك، فينفخ فيه الروح، ووجه الاستدلال أن الروح لو كانت مخلوقة قبل الجسم لقبل ثم يرسل إليه الملك بالروح فيدخله فيه، واختار بعضهم هذا القول.

وذهب أفلاطون ومن تقدمه من الفلاسفة إلى قدم النفس البشرية، واستدلوا على ذلك بدليلين.

الأول أنها أبدية بإجماع ويلزم من كونها أبدية أن تكون قديمة، لأنها لو كانت حادثًا لكانت قابلة للعدم ضرورة كونها مسبقة بعدم وقبول لعدم يناق الأبدية، والجواب عن ذلك أن قبول عدم المراتب على الحدوث إن أريد منه جواز ظهور لذاته سلمناه، ونقول هذا لا يناق امتناع وقوعه أبدًا لغيره، وإن أريد منه حصوله بالفعل منعناه.

الثاني أنها لو كانت حادثًا لكان لها مادة، لأن كل حادث يجب أن يكون مسبوقًا بمادة وكون النفوس لها مادة باطل، لأنها من المجردات. والجواب عن

ذلك أن كونها من المجردات محل نزاع، ولا يسلمه الخصم، فالدليل على هذا الوجه لا يلزم الخصم.

ولو سلمنا أن كل حادث له مادة فقد تكون تلك المادة محلاً له، وهو حال فيها، وقد يكون ذلك الحادث متعلقًا بها، وهذا لا يناق كونه مجردًا بحسب ذاته.

بقاء النفوس البشرية

اختلف الناس في النفس البشرية هل تموت أم لا، فذهبت طائفة إلى أنها تموت، لأنها نفس وكل نفس ذائقة الموت، وقد دل الكتاب على أنه لا يبقى إلا الله وحده، وهذا يستدعي هلاك النفس كغيرها من المخلوقات، وإذا كانت الملائكة عليهم الصلاة والسلام يموتون فالنفوس البشرية أولى، وأيضًا فقد أخبر الله تعالى عن أهل النار أنهم يقولون ﴿ربنا أمنا اثنين واحيتا اثنين﴾ ولا تتحقق الإمامتان إلا بإماتة البدن مرة، وإماتة النفس مرة أخرى.

وقالت طائفة إنها لا تموت للأحاديث الدالة على نعيمها وعذابها، بعد المفارقة للأبدان، إلى أن يرجعها الله تعالى إلى الجسد، ولو قلنا بموتها لزم انقطاع النعيم والعذاب، وهذا القول هو المشهور، والمراد من ذوقها الموت الذي دلت عليه الآية مفارقتها للجسد، والهلاك الذي دلت بعض الآيات على أنه يطرأ على كل ما عدا الله سبحانه وتعالى ليس يختص بالعدم، بل يتحقق بخروج الشيء عن حد الانتفاع به، وهذا متحقق في النفس عند مفارقتها للجسد.

وما ذكره صاحب القول الأول في تفسير الأمتين غير مسلم، أنظر ما قاله المفسرون، فالصواب حيثئذ أن النفس بعد مفارقتها البدن تبقى مفارقة ما شاء الله، ثم تعود إلى الجسد بعد البعث، وتبقى معه في نعيم أو عذاب أبد الآبدين.

بطلان التناسخ

التناسخ تعلق الروح بالبدن بعد مفارقتها البدن الذي كانت معه من غير تحلل زمان بين التعلقين .

وقد اختلف أهل النظر من المليون وغيرهم في التناسخ فقال أهل الحق من الفلاسفة وغيرهم إن التناسخ باطل، وقال غيرهم من قدماء الفلاسفة وبعض المتسبين إلى الملة الإسلامية التناسخ جائز وواقع .

وهؤلاء القائلون بالتناسخ اخرجوا إلى طائفتين :

الأولى ذهبت إلى أن الأرواح تنقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقتها، وهذا التناسخ إنما يقع ليكون عقابا أو ثوابا، فالفاسق سيء الأعمال تنقل روحه إلى أجساد الحيوانات الخبيثة، الملازمة الأقدار، والمسخرة المؤلة المتهنة بالذبح . واختلفوا في الذي كانت جميع أعماله شرا لا خير فيها فقال غير المليون أرواح هذه الطائفة هي الشياطين، وقال المليون المتسبون إلى الإسلام إنها تنقل إلى جهنم فتعذب فيها على الدوام، كذلك اختلفوا في الذي كانت جميع أعماله خيرا لا شر فيها، فقال غير المليون أرواح هذه الطائفة هي الملائكة، وقال المليون إنها تنقل إلى الجنة فتسبح فيها أبدا .

وذهبت الطائفة الثانية إلى أن الأرواح بعد مفارقتها للأبدان التي كانت متعلقة بها إنما تنقل بأجسام أخرى من نوع الأجسام التي كانت متعلقة بها أولا فقط، فالنفس الإنسانية بعد مفارقتها للبدن تنقل إلى جسم إنساني غير . احتج المتسبون إلى الإسلام بآيتين وردتا في القرآن الكريم، الأولى ﴿وَاللَّهُ يَتَوَفَّاكُم مِّن ذُرِّيَّتِكُمْ أَهْلَ الْبُيُوتِ﴾ والثانية ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَلَمَّا تَوَارَاجَوْا بَنِينَ فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَرْوَاحِكُمْ أَزْوَاجًا ثَانِيًا﴾ في أي صورة ما شاء ربك . الثانية ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَلَمَّا تَوَارَاجَوْا بَنِينَ فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَرْوَاحِكُمْ أَزْوَاجًا ثَانِيًا﴾ فقالوا إن الخطاب في الآية الأولى هو النفس الإنسانية والآية تعطى

أن تلك النفس يشاء الله تعلقها بصورة الإنسان وقد يشاء تعلقها بغير صورة الإنسان، وهذا هو التناسخ .

وبجواب عن ذلك بأن المعنى ليس كما فهم ذلك المستدل، وإنما الآية تشير إلى أن للإنسان صوراً مختلفة في الحسن والقبح، والطول والقصر، ومشقة الله تعالى وحكمته اقتضت لكل نفس صورة خاصة من تلك الصور، التي تتعلق بها النفس البشرية، وحيث أن الآية ما يفهم منه أن النفس الإنسانية تتعلق بجسم آخر غير الذي كانت فيه .

وقالوا في الآية الثانية إن قوله تعالى ﴿يُدْرِكُكُمْ فِيهِ﴾ معناه يخلقكم ويحكمكم في المذكور، وهو النوع الإنساني والأنعام، وحيث أن المفهوم من الآية أن النفس الإنسانية تخلق وتبث في الجسم الإنساني وأجسام الأنعام .

وهذا هو التناسخ والجواب أن معنى الآية ليس كما فهم هذا المستدل بل معناها أن الله تعالى خلق لنا أزواجا، أي أنشأ من أنفسنا، أي جنسنا تتوالد منها وقوله ﴿يُدْرِكُكُمْ فِيهِ﴾ معناه يجعل لكم في الأنعام معيشة تعيشون بها، فليس في الآية حيث ما يثبت التناسخ، ثم يقال لهذه الفرقة حيث إنكم تنسبون إلى الإسلام فيكفي في رد قولكم إجماع جميع أهل الإسلام على خلاف قولكم في التناسخ، وفي المجازاة على الأعمال بتعلق الأرواح بأجسام أخرى .

أما من لا يعترف بالإسلام فقد استدلل على التناسخ بأن النفس البشرية قديمة، فهي موجودة بالفعل وكل موجود بالفعل غير متناه، فالنفوس البشرية متناهية، بالأجسام هو متناهية، لأنها من الحوادث المتعاقبة، المستندة إلى ما يتناهى من الأوضاع الفلكية، فلم يمتد كل نفس إلا ببدن واحد ولم توزع

ما لا يتأهى^(١)، وهو النفوس عى ما لا يتأهى وهو الأجسام، وهو محال بالضرورة، فوجب القول بالتناسخ.

ورد هذا الدليل بأننا لا نسلم قدم النفوس، للأدلة القائمة على أن ما سوى الله تعالى وصفاته حادث، أما الطائفة الثانية التى ذهبت إلى أن النفوس البشرية إنما تنقل في الجسم الإنسانى فقط فدليلها هو دليل الفرقة القائلة إن الأجسام لا تتأهى والنفوس متأهية، وقد علمت رده، وذكر ابن حزم في كتاب (الفصل) وجهها لإبطال قول الفلاسفة غير الإسلاميين القائلين بتعلق الروح بأى جسم، بعد مفارقتها الجسم الذى كانت متعلقة به، وحاصله أن الله تعالى خلق الأنواع والأجناس، ورتب الأنواع تحت الأجناس يفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص به، الذى لا يشاركه فيه غيره.

وهذه الفصول المذكورة لأنواع الحيوانات إنما هى لأنفسها التى هى أرواحها نفس الإنسان حية ناطقة، ونفس الحيوان حية غير ناطقة، هذا هو طبيعة كل نفس وجوهرها، الذى لا يمكن استحالته عنه، فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقا، ولا الناطق غير ناطق، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهية العقل.

أما الفرقة القائلة بتقل النفس الإنسانية في الجسم الإنسانى فيستدل على بطلان قولها بأنه لا يوجد في هذا العالم أمران بينهما تشابه تام، من جميع الجهات، بل لابد أن يتميز أحدهما عن الآخر بوجه (ما) فلا سبيل إلى وجود شخصين يتفقان في جميع الأخلاق، والأخلاق محمولة على النفوس وحيث كانت الأخلاق مختلفة، فالنفوس مختلفة، فوجب أن تكون نفس هذا الجسم غير النفس التى في الجسم الآخر.

(١)

مكلا في النسخة المطبوعة، وفيها خطأ مطبعي والصواب حذف (لا) فتكون العبارة (لزم) نوزع ما يتأهى وهو النفوس البشرية على ما لا يتأهى وهو الأجسام وهو محال، وذلك لأن هؤلاء يرون أن النفوس البشرية متأهية.

والجملة فالقول بالتناسخ لم يقم عليه دليل صحيح وهو مخالف لجميع الشرائع السماوية.

النفوس والآخرة

لعلماء الكلام قولان في حقيقة الدنيا:

القول أنها ما على الأرض مع الهواء والجو.

والقائل أنها كل المخالقات من الجواهر والأعراض قبل الدار الآخرة، قال النووي روى الأئمة وهذا يشمل ما أباح الله تعالى للإنسان استعماله وتخلوه وما حظره عليه، فإن ورد في بعض الآيات أو الأحاديث قدم الدنيا، وترغيب عنها، فهو مصروف إلى ذلك المصنف على الإنسان، كمنزلة المال في غير وجهه البر والإحسان وطرق التوارة والتمليل.

وإن ورد مدح لها وترغيب في التمتع بها فمورد ما أباح الله تعالى للإنسان.

والجملة فالدنيا طريق للآخرة فينبغي للإنسان أن يأخذ منها قدر ما يحتاجه، حتى لا تلهيه عن الآخرة، وأما الآخرة فهي الدار التى أعدها الله تعالى لعباده كل إنسان على عمله خيرا كان أو شرا، مجازاته على ذلك العمل بالصنيع الدائم إن كان خيرا، وبالعذاب مؤقتا أو دائما، على مقدار المصطفى التى ارتكبت في دار الدنيا من شرك أو غيره.

الموت، ولجنة القبر، ونعيمه وعذابه

الموت

اختلف علماء الكلام في كون الموت من الصفات الوجودية أو العدمية،

فقال الأشعري إنه من الصفات الوجودية، وعرف بناء على ذلك بأنه صفة وجودية تضاد الحياة، وحيث أن يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل التضاد.

واستدل للأشعري بقوله تعالى في سورة الملك ﴿الذي خلق الموت والحياة﴾ فإنها أفادت أن الخلق تعلق بالموت كما تعلق بالحياة، والخلق لا يتعلق بالعدم لأزلية الأعدام، فتعلق الخلق به يدل على أنه وجودي.

ونقل عن المعتزلة وبعض أهل السنة أن الموت عدمي، وعرف بناء على ذلك بأنه عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا، فيكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العلم والملكية، وقال أصحاب هذا الرأي إن (خلق) في الآية بمعنى قدر، فلا تدل على أن الموت وجودي.

أما الحياة فهي من الصفات الوجودية إجماعا، وهي صفة توجب لمن اتصف بها حالا لم يكن قبل طروها، مثل صحة العلم والقدرة، والواجب على كل مسلم أن يصدق بعموم فناء المخلوقات وأن ذلك الفناء يحصل عند فراغ الآجال المقدرة.

فتنة القبر

قيل إن فتنة القبر هي التلجلج والتلعم في الجواب، وقيل هي سؤال الملكين منكر ونكير، وقد ورد أنه بعد انصراف الناس من دفن الميت يأتيه ملكان يقال لأحدهما منكر، وللآخر نكير، يقعدانه فيعيد الله الروح فيه، فيحيا حياة متوسطة بين الموت والحياة الدنيوية، ويرد إليه من الخواص والعقل ما يتوقف عليه فهم الخطاب، ويتأق معه رد الجواب حين يسأل، وعندئذ يقول الملكان له: من ربك وما دينك، وما تقول في الرجل الذي بعث فيكم؟

فيقول المؤمن: ربى الله، ودينى الإسلام، والرجل المبعوث فينا محمد ﷺ،

فيقولان له أنظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا في الجنة، فيراهما جميعا، ثم يقولان له ثم نومة العروس.

وأما المنافق أو الكافر فيقول لا أدري، فيقولان له لا دريت ولا تليت، ثم يصيه ما قدر له من العذاب في قبره.

وهذا السؤال يقع للشخص الميت، ولو تمزقت أعضاؤه، أو أكلته السباع أو حرق وسحق، وقرى في الهواء.

والحكمة في سؤال القبر إظهار ما كتمه العباد في الدنيا من إيمان أو كفر، أو طاعة أو عصيان، فالؤمنون الطائعون يباهى الله بهم الملائكة، وغيرهم يفضحون عند الملائكة.

أما كون السؤال باللغة السريانية أو أن كل إنسان يسأل بلغته فالأسلم تفويض الأمر فيه لله تعالى لأنه من الأمور الغيبية التي لا مدخل للعقل فيها ولم يرد فيها دليل قاطع.

عذاب القبر ونعيمه

اتفق المسلمون جميعا على أن عذاب القبر ونعيمه حق، والمشهور أن العذاب يكون للجسم والروح، وقد^(١) نسب للمعتزلة أنهم ينكرون عذاب القبر لكن ذكر القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في كتاب الطبقات تأليفه أنه قيل له مذهبكم أداكم إلى إنكار عذاب القبر، وهذا قد أطبقت عليه الأمة، فقال إن هذا الأمر لما أنكره أولا (ضرار بن عمرو) وقد كان من أصحاب الرأي ظنوا أن ذلك مما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك، بل المعتزلة رجلان: أحدهما

(١) راجع في هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٣١٧ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٦٢ وما بعدها.

يجوز ذلك كما وردت به الأخبار، والثاني يقطع بذلك، وأكثر شيوعنا يقطعون بذلك، وحيث كان الاتفاق من الإسلاميين على نعيم القبر وعذابه قائما فلا يضر بعد ذلك احتمال الأدلة النقية من القرآن، أو الحديث، وعدم قطعية دلالتها، كما أنه لا حاجة لذكر أدلة قد ذكرها بعض الكاتبيين للمخالفين من الأمة الإسلامية فإنك علمت أنه لا خلاف بين المؤمنين في عذاب القبر ونعيمه، نعم قد أنكر غير الإسلاميين عذاب القبر ونعيمه، فقالوا إن اللذة والألم، والسؤال والجواب، ونحو ذلك لا يتصور بلون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البنية، وطلان المزاج، والمشاهدة تساعد على إنكار عذاب القبر ونعيمه، فإننا نشاهد الميت أو المقتول أو المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم، ولا أثر تلذذ أو تألم، وربما يدفن في صندوق، أو لحد لا يتصور فيه جلوسه، بل ربما تأكله السباع، أو تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح، فالقول بعذاب القبر ونعيمه بعد أن سمعت ما ذكر غير معقول، وتجويز وقوعه منسطة.

والجواب عن هذه الشبهة هو أن الإنسان ليس عبارة عن ذلك الجسم فقط بل هو جسم وروح، ولا يلزم في الحياة البرزخية أن تتعلق الروح بكل أجزاء البدن، بل يكفي في تحققها تعلق الروح بأي جزء من أجزاء البدن، لأنها حياة أقل من الحياة الدنيوية، وعند ذلك بعذب الميت أو ينعم، وعدم رؤيته لا يضر، فإن الواحد منا يجلس بجوار النائم، ويكون النائم في ألم شديد، أو لذة عظيمة والجالس بجانبه لا يشعر بشيء من هذا، وبالمسألة فهذه الشبهة المذكورة لم تنتج استحالة عذاب القبر ونعيمه، وإنما أنتجت الاستبعاد، وحيث قد وردت الأحاديث الصحيحة في عذاب القبر ونعيمه، ودل ظاهر كتاب الله تعالى على أن في القبر عذابا فإنكاره لا يصح.

الساعة وأشراطها

الساعة هي الوقت الذي يموت فيه الأحياء في هذا العالم، ويضطرب نظامه، ويخرب بما يكون فيه من الأهوال.

ومعرفة ذلك الوقت على التبيين اختص الله تعالى به، كما دل عليه قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مَرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾^(١) ومعنى الآية يسألونك أيها الرسول عن الساعة قائلين متى إرساؤها ونصورها، واستقرارها، قل لهم إن علم الساعة عند ربى وحده، ليس عندى، ولا عند غيرى من الخلق شيء منه، لا يكشف حجاب الخفاء عنها، ولا يظهرها في وقتها المحدود عند الرب إلا هو، ووظيفة الرسل الإنذار بها والتخويف عنها، وقد جاءت آيات في كتاب الله تعالى، وورد عن النبى ﷺ ما يدل على قربها، قال تعالى ﴿الْقُرْبُ السَّاعَةِ وَأَنشَقَّ الْقَمَرُ﴾ وقال تعالى ﴿وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ وقال تعالى ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ وقال ﷺ (بعثت أنا والساعة كهاتين) وأشار بالسبابة والوسطى، والمعنى أن القرب بين بعثة النبى والساعة كالقرب بين الإصبعين.

أما أشراطها وعلاماتها فإنا نذكر منها في هذا المختصر العلامات الكبرى المتفق عليها، وهي خمس، خروج الدجال، ثم نزول عيسى عليه السلام، ثم خروج مأجوج ومأجوج، ثم خروج الدابة، ثم طلوع الشمس من مغربها.

أما الدجال فقد ورد في شأده عدة أحاديث صحيحة، متوافقة المعنى، تدل على أنه سيظهر في آخر الزمان عجمي، يظهر للناس خوارق كثيرة، وغرائب يفتن بها خلق كثير، وأنه كاذب وإن من أتبعه هلك ومن خالفه نجى، وأنه يقتل على يد عيسى عليه السلام.

جاء في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال (ينزل الدجال ببعض السياخ التي بالمدينة فيخرج إليه يومئذ رجل هو رجل هو خير الناس، أو من خير الناس، فيقول أشهد أنك الدجال الذي حدثنا عنك رسول الله ﷺ حديثه فيقول الدجال أراهم إن قتل هذا ثم أحيينه، هل تشكون في الأمر فيقولون لا، فيقتله ثم يحياه، فيقول حين يحياه والله ما كنت قط أشد بصيرة مني اليوم، فيقول الدجال أقتله فلا يسلط عليه).

وأما نزول عيسى عليه السلام فقد جاء في صحيح مسلم عن ابن المسيب أنه سمع أبا هريرة يقول، قال رسول الله ﷺ (والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد).

وجاء فيه أيضا عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول سمعت النبي ﷺ يقول:

(لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم قال فينزل عيسى ابن مريم فيقول أميرهم تعال حل لنا فيقول لا إن بعضكم أمراء تكرمه الله هذه الأمة).

وأما يأجوج ومأجوج فهما قبيلتان من ولد يافث بن نوح عليه السلام خلف الحاجز الذي أقامه ذو القرنين بين الجبلين الذي يقرب القطب الشمالي وقال الأولوسي ذكر بعض أخبار اليهود أن يأجوج ومأجوج في منتهى الشمال حيث لا يستطيع أحد غيرهم السكنى فيه.

وجاء في صحيح مسلم بعد ذكر الدجال، وهلاكه على يد عيسى عليه السلام (ثم يأتي عيسى عليه السلام قوما قد عصمهم الله تعالى من الدجال فيمسح وجوههم ويحدثهم بدرجةهم في الجنة، فبينما هم كذلك إذ أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام قد أخرجت عبادا لي لا يدان لأحد بقتالهم،

فحذر عبادي إلى الطور ويبحث الله تعالى بأجوج ومأجوج) إلى أن قال فيرغب نبي الله وأصحابه إلى الله فيرسل عليهم كالنصف في أعناقهم، فيصبحون فرسى، وقال تعالى ﴿قَالُوا يَاذَا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا﴾ إلى أن قال ﴿فإذا جاء وعد ربى جعله دكا وكان وعد ربى حقا﴾.

وبعد ورود الأحاديث وأخبار القرآن عن يأجوج ومأجوج، وأن بيننا وبينهم سدا وحاجزا لا يزول إلا إذا تحقق وعد الله لا يسوغ لعاقل أن يشك في أمرهم، وما يدعيه بعض الناس من أن كثيرا من المستكشفين طافوا حول الأرض، ولم يتركوا بقعة من البراري والبحار والجبال إلا وصلوا إليها، ومع ذلك لم يروا ذلك السد، ولا من خلفه، لا يقدح فيما سمعته، لأن العقل يجوز أن يكون على ظهر الأرض ما لم يره أحد إلى الآن، وعدم وجدان الساتحين لا يستلزم عدم الوجود، ولا مانع من أن يكون ذلك السد بسبب تقادم الزمان قد تراكمت عليه الأتربة، وتجمدت واستحجرت، حتى صارت مع الجبلين سلسلة من الجبال، وبالجملة فبعد ورود الكتاب وأخبار الصادق المعصوم من الكذب لا معنى لهذه التشكيكات، ولا يصح الإصغاء إليها.

وأما خروج الدابة فقد دل عليه القرآن الكريم قال تعالى ﴿وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتها لا يوقنون﴾ (١) والمعنى إذا دنا وقوع مدلول القول والآيات الناطقة بمجيء الساعة أخرج الله تعالى للناس دابة عظيمة، ذات قوائم، لهبت من نوع الإنسان، أصلا يخرجها الله تعالى آخر الزمان من الأرض، تكلم الكفرة المنكرون للبعث أنهم كانوا لا يتيقنون بآيات الله تعالى الناطقة بمجيء الساعة وعبادها.

وأما طلوع الشمس من مغربها فقد جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال:

« لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها آمن الناس كلهم أجمعون، فيومئذ لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا » وقال تعالى ﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا ﴾ (١) أى يوم يأتي بعض آيات ربك الموجبة للإيمان الاضطرارى لا ينفع نفسا لم تكن آمنت من قبل إيمانها إيمانها بعده، في ذلك اليوم، ولا نفسا لم تكن كسبت في إيمانها خيرا وعملا صالحا ما عساها تكسب من خير فيه، لبطلان الذى يترتب عليه ثواب الإيمان والعمل الصالح بأن التكليف على ما وهب الله المكلف من الإرادة والاختيار بما يمكن من الإيمان والكفر، والخير والشر .

والثواب والعقاب مبنى على هذا التكليف، وقد وردت أحاديث كثيرة منها ذلك، الحديث السابق تفيد أن هذه الآية التى أبهت هى طلوع الشمس من مغربها، قبيل الساعة، وليس بمستحيل على قدرة الله سبحانه وتعالى التى جعلت طلوع الشمس وغروبها على الحالة التى نشاهدنا أن تتعلق بتغيير مجرى الشمس وجعل طلوعها من المغرب بدل المشرق، وقد ورد أنه بعد ذلك تخرج نار من جهة عدن، تسوق الناس إلى المحشر، فتنتهى الحياة الدنيا، وينتقل الناس إلى الدار الأخرى .

البحث والمعاد

البحث لإحياء المولى وإخراجهم من قبورهم بعد جمع الأجزاء الأصلية .

وأما المعاد فتستلزم مفهومة عند ذكر المذاهب في شأنه .

(١) سورة الأنعام بعض الآية ١٥٨ .

اختلف العلماء في المعاد فأنكره الفلاسفة الطبيعيون (١) مستندين في ذلك إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس مع طبائعه الأربع، والقوى وجميع الأعراض، وغير خاف أن الإنسان بهذا المعنى، إذا زال عنه وصف الحياة ومات فنى، ولا يبقى منه إلا المواد العنصرية المنتشرة، وبذلك صار معدوما، والمعدوم لا يعاد .

وتوقف جالينوس في المعاد فقال لم يرجع عندي أن النفس هى المزاج أو جوهر يبقى بعد فناء البدن، فإن كانت هى المزاج: أى السوداء والصفراء والبلغم والدم فالمعاد لا يمكن، لأنه بالموت ينعدم المزاج، والمعلوم لا يعاد، وإن كانت جوهرًا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا .

ولما كان المعاد قد أجمعت عليه الشرائع السماوية، والعقول لا تحبله، حتى إن بعض علماء الكلام يقول بوجوبه، ليصل الثواب إلى المطيع، والعقاب إلى العاصي، وأيضا فليس من الحكمة أن يكلف الإنسان، بمطالب يفعل بعض الأشياء ويترك بعض الأشياء، ثم يترك بدون حساب، ولا مجازاة، مع العلم بأن بعض الأفراد قهر نفسه ومنعها عن الشهوات، والبعض الآخر أعطاها حظها مما تشتهيه، وطاوعها فيما استحسنته، من ظلم الغير، وهتك عرضه، ونهب أمواله، بل من الحبث تركه مع هذا الحال، بدون أن يكون له حياة أخرى ينال فيها جزاء ما فعل في الحياة الدنيا خيرا أو شرا، والله منزّه عن العبث، فلا يليق أن يحمل ذلك الإنسان بدون بحث وإعادة .

ولما كان المعاد بهذه المثابة كان قول الفلاسفة الطبيعيين ساقطا عن درجة الاعتبار، ولذلك لم يقل به أحد من محققى الفلاسفة، أما رأى جالينوس فإنه لا يعد قولاً حيث إنه شك غير جازم بطرف خاص .

(١) راجع في هذا الموضوع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٩٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٥٥ وما بعدها .

ولهذا اتفق المحققون من الفلاسفة وجميع الملمين على أن المعاد حق واقع لا محالة .

ولكنهم اختلفوا في كيفية، والأقوال في ذلك ثلاثة :

قول محققى الفلاسفة وقول محققى الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والصوفية .
وقول جمهور علماء الكلام .

أما قول محققى الفلاسفة فهو أن المعاد روحاني فقط وعرفوه بأنه عود النفوس إلى ما كانت عليه من التجرد عن التعلق بالبدن، واستعمال الآلات، واتصالها بعالم المجرّدات، وأنكروا المعاد الجسماني، مستندين إلى أدلة (في زعمهم) لا تفيد يقينا، ولا يصح النظر إليها بعد إجماع المسلمين واليهود والنصارى على المعاد الجسماني، وورود نصوص القرآن الصريحة فيه، كقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نَظْفَةٍ لَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مَبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَلَيْسَ خَلْقُهُ قَالٍ مِنْ عِصَى الْعِظَامِ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يَحْيَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (١) .

فقد روى أنها نزلت في أبي بن خلف الذي خاصم النبي ﷺ في أمر المعاد، وأتاه بعظم قد رم وبل، قبضه ففتنه بيده، وقال يا محمد أتري الله يحيى هذا من بعد ما رم، فقال ﷺ نعم، ويحك ويدخلك النار .

وقوله تعالى ﴿أَحْسِبِ الْإِنْسَانَ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ . بَلْ قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوْهُ بَنَانَهُ ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (٣) فهذه الآيات وأمثالها صريحة في المعاد الجسماني، ولا

(١) سورة يس الآية ٧٧ وما بعدها .

(٢) سورة النباة الآية ٢، ٤ .

(٣) سورة فصلت الآية ٢١ .

داعى لتأنيها وصرفها عن ظاهرها، فالمشكر للمعاد الجسماني منكر لما أجمع عليه أهل الملل الثلاث، ولما دلت عليه النصوص الصريحة، فإسلامه غير معتبر .

أما غير الفلاسفة من الملمين فقد اختلفوا في أن المعاد جسماني وروحاني، أو جسماني فقط وهذا الخلا متفرع على الخلاف في أن الروح جوهر مجرد عن المادة، أو جسم مادي، قولان لعلماء الكلام .

فذهب محققوهم كالغزالي والراغب وبعض علماء المعتزلة، وكثير من الصوفية إلى أن الروح جوهر مجرد عن المادة، متعلق بالبدن من غير حلول فيه، وبناء على ذلك قالوا: إن المعاد جسماني وروحاني ويعرف المعاد على رأيهم بأنه رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الممات، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وإنما عرف بذلك التعريف الذي يفهم منه أن الجسم بعد الموت لم ينعدم، وإنما تفرقت أجزاؤه، لأن الذي يميل إليه كلام الغزالي، وكلام كثير من موافقيه أن معنى الإعادة أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن، بدنا فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، وهذا صريح في أن الجسم لم ينعدم، وإنما تفرقت أجزاؤه، كذلك يشير إلى أن الجسم المعاد مغاير للجسم الأول، بحسب الشخص، ولا ضرر في ذلك، لأن المدار في تحقق المعاد على كون الأجزاء الأصلية هي التي تجتمع بعد التفرق، أما كونها تظهر على الحالة التي كانت عليها في الدنيا، أو على حالة وصفة أخرى فلا يضر، على أنه قد ورد ما يستفاد منه أن هناك تغيرا بحسب الشخص .

فقد جاء في السنة «أن أهل الجنة جرد مرد، وأن ضريس الكافر يكون مثل جبل أحد»، وجاء في القرآن قوله تعالى ﴿كَلِمَا نَضْجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جِلْدًا غَيْرَهَا﴾، ويشير إلى هذا أيضا قوله تعالى ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾، ولهذا يقال للشخص من الصبا للشيخوخة إنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والميزات .
ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب إنها عقوبة لغير الجاني،

وقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِ أَعْيُنُهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ لا ينافي أن هناك تفوا بين الجسمين بحسب الشخص والأوصاف، لأن الأكمة والأبدى والأرجل من الأجزاء الأصلية، التي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره، ولو قطعت قبل موته، بخلاف التي ليس من شأنها ذلك كالظفر والشعر، وأصحاب هذا القول قائلون إن الأجزاء الأصلية تبقى، وعند البعث تعود إلى الاجتماع.

وذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن الروح جسم لطيف نوراني صار في البدن مريان الماء في الورد.

وبناء على هذا قالوا إن المعاد جسماني فقط، ويعرف حينئذ بأنه الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وهذا الفريق لم يختلف مع فريق المحققين في أن للمعاد هو الجسم والروح، إلا أن فريق المحققين لما جرى على أن الأرواح جواهر مجردة قال إن المعاد جسماني بالنظر إلى الجسم، وروحاني بالنظر إلى الروح، التي هي من المجرّدات، وليست بجسم، أما هذا الفريق فقال إن المعاد جسماني فقط، ومعناه أن الجسم الذي هو هذا الميكل يعاد والروح التي هي جسم صار في البدن تعود إلى الحلول في البدن.

وقد اختلف القائلون بالمعاد الجسماني فقط في كيفيته، فنقل عن إمام الحرمين أنه اختار التوقف وعدم الجزم بكون الجسم بعد الموت ينعدم بالكلية، أو تتفرق أجزاؤه، حيث قال يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد.

وجوز أن تبقى الجواهر وتنزل أعراضها التي منها اجتماعها، ثم يعاد تأليفها، ولم يرد من السمع دليل قاطع على تعيين كون الإعادة بعد العدم، أو بعد تفرق الأجزاء، فليس من المستبعد أن تتحول أجسام العباد إلى أجزاء متفرقة على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى الحالة المهيّدة، وليس بمستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد.

وقال صاحب المقاصد إن هذا القول هو الحق.

وقال بعض علماء الكلام تنعدم ولا تبقى منها شيء ثم تعاد بعد العدم واستدلوا في ذلك إلى أدلة منها قولهم إن الإجماع من زمن الصحابة رضي الله عنهم إلى زمن ظهور المخالفين من بعض المعتزلة وأهل السنة انعقد على أن إعادة الأجسام بعد العدم وحيث لا عبرة بظهور المخالف، ورد هذا الدليل بمنع قيام الإجماع على ما ذكر، وكل ما عرفت عن الصحابة أنهم مجمعون على بقاء الباري سبحانه وتعالى وفناء الخلق، وعلى أن العالم حياة أخرى أبدية في الدار الآخرة، ولم يكن من شأنهم الخوض في كون الإعادة بعد العدم، أو بعد تفرق الأجزاء.

ومن أدلة هذا الفريق قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ أي هو الأول في الوجود، فوجود العالم ليس مع وجوده، والآخرة في الوجود فإتمام بقى ولا يبقى من يتصف بالوجود سواء، وهذا المعنى لا يتحقق إلا إذا انعدم الجسم كلاً وجزءاً، أو يدفع الاستدلال بهذه الآية بأنها ليست نصاً في ذلك المعنى المذكور، ويحتمل أن يكون معناه (١) هذا المرجع في كل شيء كما يقال في الشخص عند إرادة مدحه بأن حاجات الناس تنهى إليه (هو الأول والآخرة) أي مرجع أصحاب الحاجات، لا فرق بين حاجة وحاجة، وتحتمل غير ذلك، وحيث لا تكون نصاً في المدعى فلا يصح الاستدلال بها.

ومن الأدلة قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي أن كل شيء من المخلوقات سبيلك لا محالة، والهلاك لا يكون إلا بانعدام الشيء المالك، ويمكن أن يقال إن الهلاك كما يطلق على المعنى المذكور، يطلق على الخروج عن الانتفاع المقصود به اللاحق بحاله، كما يقال ملك الطعام إذا لم يبق صالحاً للأكل، وإن صلح لمنفعة أخرى، فالآية حينئذ محتملة، وليست نصاً في

هكذا في النسختين المطبوعتين بلفظ (هذا) وأرى أن الصواب هو المرجع في كل شيء.

المطلوب، وبالجملة فالأدلة التي استند إليها هذا الفريق لا تصلح لإثبات مدعاه.

وقال بعض علماء الكلام إن الأجسام لا تنعدم بالموت، بل تتفرق أجزاؤها وعند الإعادة تجتمع الأجزاء ثانية، ويتكون منها الجسم، واستدلوا على ذلك بالنصوص القرآنية الدالة على أن المعاد يكون بجمع أجزاء الجسم بعد تفريقها.

مثل قوله تعالى حكاية لما وقع من سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا﴾ وقوله تعالى ﴿أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال ألي يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما﴾ وقوله تعالى ﴿إذا مزقكم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد﴾ فإن قوله تعالى في الآية الأولى ﴿فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا﴾ وقوله تعالى في الآية ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما﴾ وقوله تعالى في الثالثة ﴿إذا مزقكم كل ممزق﴾ يدل على أن الإعادة هي ضم الأجزاء إلى بعضها بعد التفرق، وتأويلها وحملها على معان أخر ينبو عنه ظاهرها.

وقال شيخنا الأستاذ محمد بحيث في كتابه: القول المفيد ما نصه وقد تبين من الاستكشاف الحديث أن المواد البسيطة لا تتلاشى بالكلية، ولا تزيد ولا تنقص في الطبيعة، وإنما هي على الدوام في تحليل وتركيب، وأن تتلاشى الأشياء بحسب ما يظهر لنا لا يدل على تلاشيها في الواقع، ونفس الأمر، ألا ترى أن

(١) سورة البقرة الآية ٢٦٠.

السكر يذوب في الماء فيظهر لنا أنه تلاشى ولكن العقل يحزم بأنه ما تلاشى، وإنما تفرقت أجزاؤه بحيث يمكن جمعها مرة أخرى كما تحقق ذلك بالعمليات الكيميائية، فإعدام العالم ليس إلا عبارة عن تحليله وتفرقه، بحيث يكون كالسكر في الماء، أو التراب في الهواء، وإعادته ليست إلا عبارة عن جمع أجزائه مرة أخرى بحيث تجتمع الأجزاء الأصلية لكل جسم، وتصاغ بصيغة باقية لا تقبل الفناء، وتصور بصورة تناسب العالم الأخرى الذي هو من عالم الملكوت، وعالم الأرواح والملائكة، وهذا هو الذي تؤيده الأحاديث.

وهذا القول هو الذي يجب التعويل عليه، فإنه لا يرد عليه من التشكيكات ما يرد على القول بأن الجسم يتعدم ثم يعاد.

العقائد السمعية المتعلقة بالمعاد

- (١) هول الموقف (٢) الميزان (٣) الصحف (٤) الحساب (٥) الحوض (٦) الصراط (٧) شهادة الأعضاء (٨) الشفاعة.

هول الموقف

هول الموقف هو ما يصيب الإنسان فيه من الشدائد والآلام، وقد دل مجموع الكتاب والسنة على أنه يحصل للإنسان في اليوم الآخر أهوال كثيرة، قال تعالى ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد﴾ وقال تعالى ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا﴾ وفي حديث مسلم تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كقنطار

مبل، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم من يكون إلى كميته، ومنهم من يكون إلى ركبته، ومنهم من يكون إلى حقويه، ومنهم من يبلغه العرق الجاما، وأشار النبي ﷺ إلى فيه، وحقويه تهيئة حقو، وهو الكشح الذي بين الحاصرة إلى الضلع ^{والشدة} وقال تعالى (وجاءت كل نفس من نفسها سائق شهيد) وقال تعالى (اليوم نبيض وجوه وتسود وجوه).

الميزان

جاء في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على أن الله تعالى ميزنا تعريف به
أعمال العباد، من خير أو شر، يوم القيامة، ولم يرد في وصفه ما يصح الاعتماد
عليه فيجب الإيمان به، وتقويض عليه حقيقة إلى الله سبحانه وتعالى .

قال تعالى ﴿وَنُضِجَ الْحَمِيمَ﴾ التمسك شرح الحمادة ﴿وَقَالَ تَعَالَى﴾ واليزن
يومئذ الحق ﴿وَقَالَ تَعَالَى﴾ فأما من ثقلت موازينه فيمحق في مبيضة رافضية وأما
من خلت موازينه لأعمه عابدية به، ولا داعي لصرف الآيات عن ظاهرهما وتأويل
الميزان بالعدل انشابت في كل شيء، كما قالت المعتزلة محتجين بأن الأفعال
أعراض، والأعراض لا توزن، فإن الآيات القرآنية يتبادر منها أن الميزان
بالمعنى العرفي، وهو ما يعرف به أعمال العباد من خير وشر، وحيت إن القرآن
أطلقه فالمتياد منه المعنى المتعارف، وعلى كل فمتكر أصل الميزان كافر، حيث
إنه ورد في كتاب الله تعالى .

التمهيد

والصحيح هو ما تكتب فيها الملائكة أعمال المكلفين، من الأقوال والاعتقادات وأعمال الجوارح قال تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه

ويخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ﴿ وقال تعالى ﴿ قلأما من أوتي كتابه
يمينه . فسوف يحاسب حسابا يسيرا . وينقلب إلى أهله مسرورا . وأما من
أوتي كتابه وراء ظهره . فسوف يدعو لبورا ويصل سعيأه ، وبالجملة
فالصحف هي الكتب التي أحصت جميع أعمال العباد المكلفين ، وقد دل عليها
كتاب الله تعالى والأحاديث النبوية الصحيحة ؛ والحمل على الحقيقة ممكن ،
فيجب الإيمان بها بلا تأويل لعدم الحاجة إلى ذلك ، ونفوض حقيقة هذه
الصحف وكيفية الكتابة فيها إلى الله تعالى .

الحساب

المسابق معناه لئلا العبد وإمطأما توقيف الله عبادة في المعشر على أعمالهم
خيرها غيرها ، فعلا وقولا واعتقادا .

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ بِأَنَّهُمْ كَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى بِكَلَامِهِ الَّذِي نَبَسَ بِحُرُوفٍ وَلَا صَوْتٍ، بِأَنَّهُ يُنْزِلُ عَلَيْهِمُ الْحِشَابَ حَتَّى يَفْهَمُوا مِنْهُ مَا يَرِيدُ أَنْ يَفْهَمُوهُ، أَوْ يَكَلِّمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَصْوَاتٍ وَحُرُوفٍ يَتْلُوهُمَا فِيمَا يَشَاءُ، وَقَدْ يَكُونُ الْحِسَابُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَقَدْ يَكُونُ مِنْهُ تَعَالَى وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ جَمِيعًا فِي آنٍ وَاحِدٍ .

وكيفية معانيه . فمنه اليسير ومنه العسير ، ومنه اليس ومنه الجهر ، ومنه ما
يكون معه الفضل ، ومنه ما يكون معه العذل ، وذلك على حسب اختلاف
الأعمال ، وهو عام لكافة الخلق من الإنس أو الجن ، ويكون بعد أخذ الصحف
لقوله تعالى ﴿ فَأُتُوا مِنْ رَبِّهِمْ سَعِيدِينَ ﴾ . فسوف يناسب حسب ما يهوا .
ويقلب إلى أهله مسرورا ﴿ الآية .

وَأَمِيرُ الْحِسَابِ حَسَابُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَطْ لِعَبْدِهِ سِرًّا، حَتَّى لَا يَعْلَمَ بِهَذَا أَحَدٌ
مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَلَا يَكُونُ الْحِسَابُ لِلْمَحْصُومِينَ، وَلَا لِمَنْ وَرَدَ

استنأؤهم في الأحاديث الصحيحة، وهم سبعون ألفاً أفضلهم أبو بكر رضي الله عنه، وقد نطقت النصوص الكثيرة بالحساب، وكذلك الأحاديث من ذلك قوله تعالى ﴿والله سريع الحساب﴾ والآية السابقة، وقوله ﷺ (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا) والحكمة في الحساب مع أن الله تعالى عالم بتفاصيل الأعمال إظهاراً لفضائل المتقين وفضائح العصاة على رؤوس الأشهاد تمييزاً لمسرة الأولين وحسرة الآخرين.

الحوض

ورد في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال (حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء عاؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منه فلا يظلم أبداً)، وأنكر المعتزلة وجود حوض بهذا المعنى، وقالوا إن الحوض عبارة عن نوع من الرضا والرضوان، يتفضل به الله تعالى على من يشاء من عباده، وهذا تأويل ينبو عنه لفظ الحديث المذكور، فالحق وجوب اعتقاد أن لبنينا ﷺ حوضاً موروداً كما دل عليه الحديث، ولكون ثبوت الحوض بالحديث لم يكفر منكره وإن فسق.

الصراط

الصراط لغة الطريق الواضح وشرعاً جسر محدود على متن جهنم بين الموقف والجنة، يردده جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين، للمرور عليه، هو أدق من الشعرة وأحد من السيف، كما ورد في الحديث الصحيح. وقد ورد أن المارين عليه يختلفون، فمنهم من ينجو من الوقوع في النار، وهؤلاء يتفاوتون في سرعة

المرور وبطلته، على قدر تفاوتهم في الأعمال الصالحة، والإخلاص فيها وإعراضهم عن المعاصي، ومنهم من لا يسلم من الوقوع في النار، وهؤلاء يتفاوتون أيضاً بقدر الجرائم التي ارتكبوها، فمنهم من يخلد في النار، ولا يخرج منها وهم الذين ماتوا على الكفر، ومنهم من لا يخلد وهم عصاة المؤمنين من جميع الأمم، ويشير إلى ذلك قوله تعالى ﴿وإن منكم إلا واردة﴾ كان على ذلك حتماً قطعاً. ثم لنجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً^(١) أي نجي الذين اتقوا على حسب تفاوت درجاتهم في التقوى، التي أدناها اتقاء الشرك بالله تعالى، وترك الظالمين الذين لم يتقوه أصلاً، وهم الذين ماتوا على الكفر جثياً.

وأنكر المعتزلة وجود الصراط بهذا المعنى، وقالوا إنه بهذا المعنى مستحيل لأنه لو كان على هذا الوصف لا يمكن العبور عليه لأحد، فأجابه عبث، وقال أهل السنة إن وجود الصراط بهذا المعنى من الممكنات العقلية، وقد وردت النصوص القواطع به، فيجب الإيمان به عملاً بالنصوص القطعية، قال تعالى ﴿فأصبغوا الصراط﴾ وقال ﷺ (يضرب الصراط بين ظهرائي جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوزه) وكونه أدق من الشعرة وأحد من السيف لا يمنع إمكان العبور عليه عقلاً، غاية أنه مستبعد في العادة، وذلك لا يسوغ تأويل النصوص الواردة فيه، والحق وجوب اعتقاد وجود الصراط عملاً بظواهر النصوص مع تمريض علم حقيقته إلى الله تعالى.

شهادة الأعضاء

جاء في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على أن أعضاء الإنسان تشهد عليه يوم القيامة بما عمل من خير أو شر، فيجب الإيمان بذلك، قال تعالى ﴿يوم

(١) سورة مريم الآيات ٧١، ٧٢.

شهد عليهم الستم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون (١) وقال تعالى ﴿وقالوا جلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ (٢).

الشفاعة

الشفاعة لغة هي الوسيلة والطلب، وعرفا سؤال الخير من الغير، وهي خمسة أنواع.

النوع الأول الشفاعة في فصل القضاء لإزالة الخلق جميعا المسلم وغيره من طول الوقوف ومشقته، وهي مختصة به ﷺ بالإجماع، فقد ورد أن الناس يذهبون في هذا الوقت إلى الرسل من آدم إلى عيسى عليهم الصلاة والسلام، يسألونهم الشفاعة في الانصراف من ذلك الموقف، فكل يبدى حجة يستند عليها في تأخره عن الشفاعة، إلى أن يذهبوا إلى نبينا محمد ﷺ يسألونه الشفاعة، فيقول أنا لها أنا لها، فيسجد تحت العرش فيقول الله له ارفع رأسك وسل تعط واشفع تشفع فيرفع رأسه.

النوع الثاني: الشفاعة في إدخال فريق الجنة بغير حساب، وقال بعض العلماء إن هذا النوع أيضا مختص به ﷺ.

النوع الثالث: الشفاعة في زيادة الدرجات وهذه ليست نعمة بالنبي إجماعا وهذه الأنواع الثلاثة لم يخالف فيها أحد من علماء الكلام.

النوع الرابع الشفاعة فيمن استحق دخول النار من عصاة المؤمنين لأزواجهم كبرية أن لا يدخلوها.

- (١) سورة النور الآية ٢٤.
(٢) سورة فصلت الآية ٢١.

النوع الخامس الشفاعة في إخراج قوم من النار دخلوها لأزواجهم كبرية غير الشرك، وهذان النوعان وقع فيهما خلاف بين علماء الكلام، فأنكرهما المعتزلة والخوارج، وكل من قال إن مركب الكبرية مخلد في النار، وقال بهما الأشاعرة والماتريدية والكرامية، وبعض الرافضة.

احتج الفريق المانع بآيات كثيرة جاءت في كتاب الله تعالى قال جل جلاله ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعین﴾ (١) وقال تعالى ﴿يَوْمَ لَا تَنفَعُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ وقال تعالى ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا أَنِ اتَّقِنِي فَخَافَ لَوْلَا رِشْدَانِي﴾ وقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا لَا يَرْجُونَ نَفْسًا شَيْئًا وَلَا يَحِبُّونَهَا﴾ (٢) وقال تعالى ﴿فَمَنْ قَبْلُ أَن يَأْتِي يَوْمَ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا يَخْتَلَى وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ (٣) وقال تعالى ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صِدْقٍ عِندَهُمْ﴾ (٤) وقال تعالى ﴿وَلَا يَتَّخِذُ مِنْهَا عِدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾.

والجواب أن هذه الآيات قطعية الثبوت، ظنية الأدلة، لأنها قد خصت (٥) من الشفاعة لزيادة الثواب فإنها حاصلة للمؤمنين اتفاقا، والعام إذا دخله التخصيص صار ظنيا، وحيث يجوز تخصيصه بخبر الآحاد الصحيح، وهو قوله ﷺ (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) وقد يقال لهذا الفريق المستدل بالآيات السابق ذكرها، أنه لا يجوز الانحصار على بعض القرآن دون بعض، ولا على بعض السنة دون بعض، ولا على القرآن دون بيان رسول الله ﷺ الذي مخاطبه ربه بقوله ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، وقد جاء في القرآن ما يدل على صحة الشفاعة قال تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ

- (١) الآية ٤٨ من سورة المدثر.
(٢) الآية رقم ٤٨ من سورة البقرة.
(٣) هكذا وردت العبارة في النسختين المطبوعتين، واعتقد أن فيها تحريفا والصواب أن يقال: لأنها قد خصت بالشفاعة لزيادة الثواب.
(٤) الآية ٤٨ من سورة المدثر.
(٥) الآية رقم ٤٨ من سورة البقرة.

ورضى له قولاً^(١) وقال تعالى ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾^(٢)
وقال تعالى ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذن﴾ وغير ذلك من الآيات، وحيث
إن القرآن قد اشتمل على آيات في موضوع واحد، بعضها ينفيه، وبعضها
يثبته، ولا يمكن أن يكون محط الإثبات والنفي واحداً، لئلا يلزم التناقض في
كلام الله تعالى وهو محال، فوجب إذاً أن تكون الشفاعة التي نفاها الباري
سبحانه وتعالى غير التي أثبتها، فالشفاعة التي أبطلها هي الشفاعة للكفار
المخلدين في النار، أما التي أثبتها فهي لمذنبى أهل الإسلام، وبذلك جاء الخبر
الصحيح، قال عليه السلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٣).

الجنة والنار

الكلام على الجنة والنار يتحصر في ثلاث نقاط:
الأولى بيان مفهوميهما.

الثانية إثبات وجودهما قبل اليوم الآخر.

الثالثة إثبات كونهما باقيتين لا يفنيان.

المفهوم

الجنة لغة البستان، والمراد بها هنا دار الثواب، التي أعدها الله سبحانه وتعالى
 لعباده المؤمنين.

(١) سورة طه الآية ١٠٩.

(٢) سورة سبأ الآية ٢٣.

(٣) حديث صحيح.

وقد ورد أنها سبع جنان: أعلاها وأفضلها الفردوس، فجنة المأوى، فجنة
الخلد، فجنة النعيم، فجنة عدن، فدار السلام، فدار الإجلال. واختار هذا
ابن عباس وجماعة.

وذهب الجمهور إلى أنها أربع فقط، بدليل ما جاء في سورة الرحمن قال
تعالى ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ جنة النعيم وجنة المأوى، ثم قال تعالى
﴿ومن دونهما جنتان﴾ جنة عدن وجنة الفردوس، وقيل الجنة واحدة، والأسماء
المتقدمة كلها صادقة عليها، لتحقيق معانيها فيها، إذ يصدق عليها أنها جنة عدن
أى إقامة، وجنة المأوى أى مأوى المؤمنين، وجنة الخلد ودار السلام، لأنها دار
خلود وفيها السلامة، من كل خوف وحزن، وجنة النعيم لأنها مشحونة بأصناف
النعيم، ودار الإجلال لأنها دار التعظيم للعباد الصالحين، والحق الذي يجب
الإيمان به أن هناك دار ثواب، أعدها الله تعالى للمؤمنين من عباده سماها
بالجنة، فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وما
تشبهه الأنفس وتلذ الأعين، وأما أنها واحدة أو أكثر فالأسلم الإمساك عنه،
وتفويض علمه إلى الله تعالى، حيث لم يرد في ذلك نص قاطع.

والنار لغة جسم لطيف محرق يميل إلى جهة العلو، والمراد بها هنا دار
العقاب، التي أعدها الله تعالى للعصاة من عباده.

والذى يجب اعتقاده أن الله تعالى دار عقاب، أعدها للعصاة، تسمى نار
جهنم لها سبعة أبواب، لكل باب منهم جزء مقسوم، وقد قال المفسرون لكل
فرق من العصاة باب يدخل منه إلى النار، فباب للموحدين العصاة، وباب
للإهود، وباب للنصارى، وباب للصابئين، وباب للمجوس، وباب للمشركين،
وباب للمنافقين.

وأما أنها سبع طبقات، أو أكثر أو أقل، فلا يجب الإيمان به لعدم ورود نص
قاطع يشهد بذلك.

وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر

ذهب جمهور المسلمين إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وذهبت^(١) طائفة من المعتزلة والخوارج إلى أنهما لا يخلقان قبل يوم الجزاء، فليست موجودتين الآن.

استدل جمهور المسلمين بدليلين الأول قصة أينما آدم عليه السلام مع زوجته حواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما منها بسبب الأكل من الشجرة، وهذه القصة ذكرت في عدة آيات من كتاب الله تعالى، وفيها التصريح بلفظ الجنة، والمتبادر من ذلك اللفظ إنما هو دار الثواب، فينصرف إليه، حيث لا ضرورة إلى العلول عنه.

وقد جاء في القرآن في وصف جنة آدم ﴿إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنْ لَا تَبْسُجَ فِيهَا وَلَا تَنُصَبَ﴾، وجاء في وصف الجنة التي هي دار الثواب ﴿وَلَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا قَمَرًا﴾ فإذا نظرت إلى مجموع هذه الأوصاف ترجع عندك أن جنة آدم هي دار الثواب، وإذا ثبت أن الجنة مخلوقة، فالنار أيضا مخلوقة، لأن القائل بخلق الجنة قائل بخلق النار، والمنكر لخلق الجنة منكر لخلق النار، ولا قائل بالفصل.

الدليل الثاني قوله تعالى في الجنة ﴿أُحْدِثُ لِلْمُطَهَّرِينَ﴾^(٢) ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ وقوله تعالى في النار ﴿أُحْدِثُ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٣) بصيغة الماضي الدالة على أن كلا من الجنة والنار قد أعد الله وهبهما لمستحقه، ولا يبيأ

(١) راجع في هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٣٠١ وما بعدها وشرح القاموس للسيد ج ٢ ص ١٦١.
(٢) جزء الآية ١٣٣ من سورة آل عمران.
(٣) جزء الآية رقم ٢٤ من سورة البقرة.

ويُعد إلا ما كان موجودا، فدللت هذه الآيات على وجودهما بالفعل، والقول بأنه غير بصيغة الماضي عن المستقبل لتحقق وقوعه، مثل قوله تعالى ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ وقوله ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ عدول عن الظاهر بدون مقتضى فلا يصار إليه.

وأما المنكرون لوجودهما فمنهم من تمسك بالعقل، ومنهم من تمسك بالسمع فالتمسك بالعقل قال إن الله تعالى منزّه عن العبث في قوله وفعله، وأفعاله لا تخلو عن حكمة، لذلك يجب أن لا توجد الجنة والنار قبل يوم الجزاء، لأن إيجادهما لإثابة المطيع وعقاب العاصي، ولا إثابة ولا عقوبة قبل ذلك اليوم، فلو وجدنا قبل ذلك اليوم لكان إيجادهما عبثا، والعبث محال على الله تعالى، فوجب أن لا يوجد قبل ذلك اليوم.

ويجيب عن ذلك بأن الحكمة في إيجادهما لم تنحصر فيما ذكر، فيجوز أن يكون لخلقهما قبل يوم الجزاء حكمة لم نطلع عليها، وكثير من أفعال الله تعالى عجزنا عن إدراك حكمته، ولكن لما دلت النصوص عليها وجب التسليم والخضوع، وإن لم تفهم الحكمة، فكذلك الجنة والنار دلت النصوص والأحاديث على وجودهما فيجب التسليم.

وأما التمسك بالسمع فقد استدل بدليلين الأول قوله تعالى ﴿أَكَلْهَا دَائِمًا﴾ مع قوله تعالى ﴿كُلْ مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾.

وروجه الاستدلال بذلك أن قوله تعالى ﴿أَكَلْهَا دَائِمًا﴾ معناه مأكول الجنة دائم لا يلحقه فناء، وقوله تعالى ﴿كُلْ مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ معناه كل شيء من المخلوقات يلحقه الهلاك لا همالة، وحيث يقال إذا كانت الجنة مخلوقة الآن وجب أن يلحق مأكولها الهلاك، بمقتضى الآية الثانية لاندراجها فيما حكم عليه بالهلاك، وحيث لا يكون مأكولها دائما، ولكن الآية الأولى تبطل هذا، لأنها صريحة في أن مأكول الجنة لا يلحقه هلاك، فللعمل بالآيتين وعدم التنازع بينهما يتعين أن تكون الجنة غير مخلوقة الآن، وإذا ثبت هذا للجنة ثبت للنار.

والجواب أنه لا تنافي لأن المراد، بدوام مأكول الجنة الدوام البدلي، بمعنى أنه كلما فنى منه شيء جيء ببدله، لأن دوام المأكول بعينه لا يتصور، فإنه متى أكل فنى، وحيث كان المراد الدوام البدلي فلا تنافي بينه وبين الهلاك، ويحتمل أن يكون المراد من الهلاك الإدعائي، بمعنى أن الممكن لما كان وجوده ضعيفا لاستفادته من الغير، ألحق بالهالك المعلوم، ويحتمل أن يكون الهلاك باقيا على حقيقته ولكنه يكون بتفريق الأجزاء لحظة ثم يعودان إلى ما كانا عليه، وهذا كاف في اهلاكيهما فيكون الدوام الذاتي حاصلًا، وعليه قوله تعالى ﴿أكلها دائم﴾ وللحلاك الصوري بمعنى تفريق الأجزاء حاصل في لحظة واحدة، وعليه يعمل قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾.

الدليل الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ﴿عرضها السموات والأرض﴾ فهذه الآية بظاهرها تدل على أن عرض الجنة هو السموات والأرض، فلو كانت الجنة موجودة الآن لكنا في الجنة، وهذا باطل.

والجواب عن ذلك أن المراد عرضها كعرض السموات والأرض وقد جاءت آية أخرى في القرآن فيها التصريح بأن عرضها كعرض السموات^(١) والأرض فتحمل الآية المستدل بها على التشبيه كما صرح به الآية الثانية، وعلى كل فهذا كناية عن الاتساع.

بقاء الجنة والنار وعدم فناءهما

قال صاحب الملل والنحل اتفقت فرق الأمة كلها على أنه لا فناء للجنة ولا لنعيمها، ولا للنار ولا لعذابها، إلا جهنم بن صفوان وأبو الهذيل الصلاف، وقوما من الروافض، فأما جهنم فقال إن الجنة والنار يفتيان وفتنى أهلها، وأما

(١) وهي الآية رقم ٢١ من سورة الحديد.

أبو الهذيل فقال إن الجنة والنار لا يفتيان ولا يفتنى أهلها، إلا أن حركاتهم تنفنى ويقون بمنزلة الجماد لا يتحركون، وهم في ذلك أحياء متلذذون، أو معذبون، وأما طائفة الروافض فقالت إن أهل الجنة يخرجون من الجنة، وكذلك أهل النار من النار، إلى حيث شاء الله، وليس لطائفة الروافض شبهة، فضلا عن دليل يصح أن يكون مستندا لقولهم، فكان قولا ساقطا عن درجة الاعتبار، أما جهنم ابن صفوان فاستند إلى قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وإلى قوله تعالى ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾ ووجه الاستدلال بالآية الأولى أنها تفيد بمقتضى اشتغالها بعلى أداة العموم أن ما عدا الله تعالى وصفاته سيهلك، ومن ضمن ما عدا الله وصفاته الجنة والنار، وما فيهما، فهما هالكان لا محالة.

والجواب عن ذلك يعلم بالوقوف على معاني الآية المحتملة لها، التي ذكرت في مبحث خلق الجنة والنار، ووجه الاستدلال بقوله تعالى ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾ أنها أفادت أن جميع الأشياء قد أحصاها العدد، وكل ما أحصاه العدد فهو ذو نهاية، ومن ضمن ما يصدق عليه الشيء الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، فيكون كل منهما قد أحصاه العدد فيكون متناهيا.

والجواب عن ذلك أن لفظ (شيء) في الآية معناه الوجود، والإحصاء إنما يكون لما خرج بالفعل ووجد، ومعلوم أن ما وجد في الخارج من نعيم الجنة وعذاب النار، وما تحقق من الأزمنة يفتنى، ولكن يوجد الله تعالى غيوة، فكلما فنى نعيم وجد بدله، وكلما مضى زمن خلفه زمن آخر، وحيث لا تدل الآية على فناء الجنة والنار بمعنى انعدامهما.

وأما أبو الهذيل فمستنده أن كل ما أحصاه العدد فهو ذو نهاية، والحركات ذات عدد فهي متناهية، والجواب أن الذي يقع عليه العدد هو الوجود بالفعل، ونحن لا ننازع في أن ما وجد بالفعل متناه، ولكننا نقول ستبغ هذه الحركات التي وجدت بالفعل حركات أخرى توجد، وهكذا، وكان اللازم لأبي الهذيل أن يقول في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار بقوله في الحركات، لأن الموجود منه في

المخرج بعدد ومضى، ولو كان ما قاله أبو الهذيل صحيحا لكان أهل الجنة من حطب هم، وكان حالهم كحال الفلوج، ومن سقى بنجا وهذا شقاء لا نعيم.

أما بعد ما اتفقت عليه فرق الأمة الإسلامية بقوله تعالى ﴿عَالَمِينَ﴾ فيها إهداك وقوله تعالى ﴿لَا يُلَاقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ وإجماع الفرق المسبوق بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وقوله تعالى ﴿عَالَمِينَ﴾ فيها مدامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد في حق أهل النار وقوله تعالى ﴿عَالَمِينَ﴾ فيها مدامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عظمه غير محدود في حق أهل الجنة، وتعلق الخلود على دوام السموات والأرض جرأ على عادة العرب من أن الشيء الذي يدوم ولا ينقطع يملكونه على دوام شيء، يطول زمنه، أما المشبهة المذكورة في صيغة الاستثناء فإنما أتت بها لبيان أن ذلك الخلود أمره موكل إلى مشيئة الله تعالى، وليس واجبا عليه، غاية الأمر أن ما جاء من الوعد والوعيد هو الذي قضى بوجوب الخلود.

الدعوة إلى الإسلام ووجوب تبليغها وحكم من لم تبليغه

الإسلام أو الدين الإسلامي يتكون من أمور ثلاثة: اعتقادات، وأفعال، وأقوال، أوحى الله تعالى بها إلى نبيه محمد ﷺ، وأمره أن يبلغها إلى جميع من أرسل إليهم، من الإنس والجن، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ وبذلك فكبرك وقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنَّكَ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾ فما بلغت رسالته، وتقدم في مبحث صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام أن مما يجب لهم تبليغ ما أمروا به إلى الخلق، كذلك أمر الله تعالى نبيه محمدا ﷺ أن يسلك مع قومه ما يناسب حالهم من البيان وطرق الإلزام.

فالخواص وهم أصحاب النفوس المستعدة لإدراك المعاني الراغبة في تحصيل البقين، أمر الله نبيه بأن يدعوهم إلى الإسلام، وتقيم لهم الحجج القطعية،

والبراهين الصحيحة، على أنه حق في دعواه، والخواص وهم أصحاب النفوس الضعيفة الاستعداد، شديدة الألف بالمحسوسات، قوية التعلق بالرسم والعادات التي لا تقوى على إدراك البراهين إن لم يكن عندهم عناد أمره بأن يدعوهم إلى الإسلام ويؤيد دعواه بالخطابات المقنعة، والعبير النافعة، وإن كانوا معاندين لا تنفع فيهم الموعظة والعبير، أمره بأن يجادلهم بالطريقة الحسنى، وقد بينت هذه الطرق الحكيمة في قوله تعالى أمرنا نبيه بالتبليغ ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ قال بعض المفسرين «السبيل» هو الإسلام و «الحكمة» هي الحجج القطعية المزيعة للشبه، و «الموعظة الحسنة» هي الخطابات المقنعة والعبير النافعة، و «المجادلة» بالتي هي أحسن» هي المناظرة مع الرقيق واللين، واختيار الوجه الأيسر واستعمال المقدمات المشهورة.

فهذه الطرق الحكيمة ذكرت في الآية ليختار الداعي إلى الحق منها ما يناسب حالة المدعو واستعداده.

وقد مكث النبي ﷺ مدة الرسالة وهو قائم بتبليغ التعاليم كما أمره الله تعالى بها.

وهذا التبليغ كما أوجبه الله تعالى على نبيه ﷺ أوجبه على أفراد أمته، ولكن على وجه الكفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين، قال تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (١) قال بعض المفسرين تناول هذه الآية مطالبة أفراد من الأمة بدعوة الناس إلى الإسلام واجتناب الشرك، والأمر فيها للوجوب، فيجب أن يقوم من الأمة الإسلامية بالدعوة إلى الإسلام أفراد، حتى يخرج الجميع عن المهلة، وحتى يحصل التبليغ فلا عذر لأحد ممن بلغتهم الدعوة، فإن أجابوا داعي الله فنجوا من العقاب، وإن أعرضوا استحقوا الخلود في النار.

(١) الآية رقم ١٠٤ من سورة آل عمران.

أما من لم تبلغه الدعوة بأن نشأ في مكان منقطع عن العالم وأخباره، فلم يعلم بإرسال نبي يدعو الناس إلى اعتناق دين سماوي، فقد اختلف علماء الكلام فيه من حيث نجاته وعدمها، والخلاف فيه متفرع على الخلاف في مسألة الحسن والقبح، وحاصل ما قيل فيها على الإجمال أن حسن الفعل بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب من الله تعالى، وقبحه بمعنى استحقاق المتصف به الذم والعقاب من الله تعالى، شرعى عند الأشاعرة، بمعنى أن كون الفاعل مستحقاً للمدح والثواب أو لضدهما ليس ناشئاً عن ذات الفعل، ولا عن صفة فيه، وإنما عرف من أمر الشارع ونهيه، فما أمر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح، ولو فرض وأن الشارع أمر بالمنهى عنه أو نهى عن المأمور به لانعكس الأمر، فلا حسن ولا قبح بالمعنى المذكور في الفعل قبل ورود الشرع. وعند المعتزلة والماتريدية عقل أى لا يتوقف على الشرع، لكن عند الماتريدية لا يستلزم حكماً من الله تعالى وعند المعتزلة يستلزم حكماً وقد تقدم هذا البحث مستوفى بأدلة^(١).

وبناء على ذلك الخلاف قالت الأشاعرة إن من لم تبلغه الدعوة لا يؤخذ بشيء (ما) سواء كان من الأصول أو الفروع، لأن الشرع لم يصل إليه، وعند المعتزلة يؤخذ بإتيان الكفر، وارتكاب ما يستقل العقل بإدراك قبحه، وعند الماتريدية لا يؤخذ، لأنهم وإن وافقوا المعتزلة في أن في الفعل حسناً وقبحاً^(٢) بالمعنى المذكور، لكنهم قالوا إنه لا يستلزم حكماً، وغاية الأمر أنه يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم فما لم يحكم الله فليس في الفعل حكم أصلاً، ولأجل ذلك اشترطوا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف، فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان، وغير مؤاخذ بالكفر في الآخرة، وحيث كان

(١) راجع الجزء الثاني ص ١٤١ وما بعدها من هذا الكتاب.
(٢) راجع ص ١٤١ وما بعدها من الجزء الثاني من هذا الكتاب.

الخلاف في هذه المسألة فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح فالواجب صناعة في بيان المذهب الراجح أن ترجح ما ساعده الدليل في مسألة الحسن والقبح، وقد تقدم أن أرجح المذاهب فيها هو مذهب الماتريدية، ومذهب الماتريدية هنا عدم مؤاخذه من لم تبلغه الدعوة فيكون موافقاً لمذهب الأشاعرة فيها، وإن لم يتفق في مسألة الحسن والقبح. أما الاستدلال بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ للفرق القائل بعدم المؤاخذه والاستدلال بالأحاديث الواردة في تعذيب بعض أهل الفترة للفرق القائل بالمؤاخذه فليس بصحيح، لأن الآية وإن كانت قطعية الثبوت لكنها ظنية الدلالة، كما يعلم بالرجوع إلى ما كتبه المفسرون في بيان مدلولها. أما الأحاديث فإنها أخبار آحاد لا تفيد في المسائل القطعية.

الدعوة إلى الإسلام في الصدر الأول وكتبه عليه السلام ورسله إلى الملوك والأمم.

لما بلغ النبي عليه السلام من الكمال وهو أربعون سنة أرسله الله تعالى للعالمين بشيراً ونذيراً، ليخرجهم من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ثم أنزل عليه ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ . قُمْ فَأَنذِرْ﴾ الآية فصار لزاماً على النبي عليه السلام أن يقوم بما أمره الله تعالى به، ويدعو الناس إلى توحيد الباري سبحانه وتعالى والتصديق برسالاته، وترك عبادة الأصنام.

رأى النبي أنه سيذهب قوماً إلى ترك ما ألفوه ويحب تفكيرهم وعكوفهم على عبادة أصنام لا تضر ولا تنفع.

ولو أنه فاجأهم بذلك وناداهم جميعاً وأنذرهم، وسفه عقولهم، لقاموا في وجهه، وثارت نفوسهم واستغزتهم النخوة العربية لمناوئته في دعوته.

ف فكر في طريق يسلكه يكون مأمون العاقبة، كفيلا بالوصول إلى الغاية المقصودة من البعثة .

فهذه التذكير إلى اتباع الحكمة والتأني في دعوته فتخبر نفراً وثيق منهم وعرف فيهم قوة العزيمة، والميل إلى الحق، فدعاهم إلى الإسلام سرا، فأجابوه منهم السبيلة خديجة زوجها رضى الله عنها، والخليفة الأول أبو بكر رضى الله تعالى عنه، وإمام على كرم الله وجهه وكان إذ ذاك لم يبلغ الحلم، والأرقم بن أبي الأرقم .

وبعد أن آمن أبو بكر رضى الله عنه أخذ يدعو من يثق به سرا فأجابوه كثيرون منهم سيدنا عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه، والزبير بن العوام، وكان عليه السلام يجمع بهم في دار الأرقم، يعلمهم شئون دينهم، وما يلزمهم لمآذهم ومعاشهم، حتى أصبحوا صالحين للدفاع عن الدين والقيام بشئونه .

مضت ثلاث سنوات من مبدأ رسالته عليه الصلاة والسلام، وهو عاكف على تخبر بعض الأفراد ودعوتهم سرا للإسلام، وتعليمهم ما يحتاجون إليه من شئون الدين، وهي مدة كافية في التمهيد للجهر بالدعوة، فلا ضرر حيث في الجهر بها .

لذلك أنزل الله عليه قوله **﴿فاصدع بما تؤمر﴾** فتقدم النبي عليه السلام إلى قومه بروح قوية، وعزم ثابت، فجهر بالدعوة، فاعتلى الصفا ونادى بطلون قريش، فحضر منهم من استطاع الحضور، ومن لم يستطع أرسل رسولا يأتي إليه بالخبر .

فلما التأم عندهم وقف رسول الله خطيباً بينهم، وشرح لهم دعوته، وأبان لهم أن تعظيم الأصنام التي لا تضر ولا تنفع ليس من العقل والحكمة، وأنه يجب الخضوع لخالق السموات والأرض دون سواه، وكان عليه الصلاة والسلام كبد الرجاء في أن يجد إقبالا منهم، واستحسنانا لما يلقى عليهم، وهرشدهم إليه ولكن كان الأمر على خلاف ما يرجوه، فقد تصدى للإجابة نائبا عن القوم عنه

أبولب وقال **«نبا لك ألهذا جمعتا»**، وبذلك انفرط عقد الاجتماع فأنزل الله تعالى في شأنه **﴿تبت يدا أبي لهب﴾** السورة .

أنزل الله عليه بعد ذلك قوله **﴿وانذر عشيرتک الأقربين﴾**، فعمل بمقتضاها وجمع أقاربه، وخطب فيهم ناصحا مرشدا، فهب عنه أبو لهب ونادى في القوم قائلا **«خذلوا على يديه قبل أن تجتمع العرب عليه»** فكان أبو لهب سببا في إفساد هذا الاجتماع كما كان سببا في إفساد الاجتماع الذي شمل بطون قريش .

ولا يهولنك أيها الناظر ما حصل للنبي في هذين الاجتماعين فظن أنه قد خذل، فإن فيما حصل حكمة عظيمة يدركها التأمل، فإن بطون قريش وأقاربه لو آمنوا بمجرد الدعوة لقال الناس إن قريشا وآل محمد يدعرون، لينخلعوا ملكا يخضعون به رقاب الناس، ويستذلون أعناق العرب، وحينئذ تفل أتباعه، ويكون ذلك مطعنا يتذرع به أعداء الدين الإسلامي، هذا الإعراض عن إجابة النبي عليه السلام لم يقمده عن السر في طريقه، بل استمر في دعوته بأخذ يجمع آلهتهم ويسفه عقولهم، ويقول لهم: **«أنتم خالفتم دين أبيكم إبراهيم»** وأنذرهم سوء المصير، إن لم يقلعوا عن اتخاذ الأصنام آلهة من دون الله، ثم أخذ يصف آباءهم بدم العقل، وعدم الهداية، فعظم ذلك عليهم، وقالوا لأبي طالب عنه إما أن تكفه أو تنازله وإياك في ذلك، حتى يهلك أحد الفريقين، فلم يؤثر هذا على النبي وقال لعمه: **«والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما فعلت حتى يظهره الله أو أهلك دونه»** .

بعد ذلك فكرت قريش في أن تسلك طريقا آخر للقضاء على هذه الدعوة فهداهم تفكيرهم إلى أمرين:

أولهما: أن يقاطعو الرسول وأتباعه مقاطعة تامة عامة، وكتبوا بذلك وثيقة علقوها في جوف الكعبة تأكيدا لها .

ثانيهما: أن يصبوا العذاب فوق رؤوس المستضعفين من المؤمنين، وعلى هذا الأساس ابتدئوا ينفذون خطتهم، فحرموا معاملة النبي وأصحابه، حتى على الغزاة من مكة، وأبوا أن يبادلوههم حتى أنواع الطعام.

والحقوا بأصحابه المستضعفين أنواع الأذى، ونكلوا بهم شر تنكيل. واستمروا على ذلك ثلاث سنوات، نفذوا فيها ما أقروه بعنف وغلظة، ولكن هذه القسوة والشدة نبهت نفرا من أعظم قريش، وهم هشام بن عمرو، زهير بن أمية، المطعم بن عدي، أبو النجرتي بن هشام، زمعة بن الأسود إلى أن ما فعل مع محمد وصحبه ظلم وقطيعة ووحشية لا يصح إقراره، فاتفقوا ليلا على نقض الصحيفة، فلما أصبحوا غدا زهر فطاف بالبيت ثم أقبل على الناس فقال يا أهل مكة أتناكل الطعام ونلبس الثياب، ونزو هاشم والمطلب هلكني لا يبيعون ولا يتعاونون والله لا أقعد حتى تشق هذه الصحيفة الظالمة القاطعة.

فعارضه أبو جهل وانتهى الأمر بأن قام المطعم بن عدي وشق الصحيفة. وبذلك استطاع الرسول والذين آمنوا معه أن يخرجوا من تلك الشدة، ولم يكذب الرسول ﷺ بتنفس من تلك الشدة، حتى أصيب بكارثة عظيمة فاختلف الموت عضدين عظيمين له، هما عمه أبو طالب، وزوجه خديجة رضي الله عنها، ففرح أعداؤه بذلك حيث زالت الحجب التي كانت تحول بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام، فأخذوا يلحقون به من الأذى ما يتخفون ظنا منهم أن هذا يقعه عن السير في طريقه.

ومن ذلك أن بعض السفهاء كان يحشو التراب على رأسه إذا مر أمامهم ويسخرون منه، وبعضهم كان يلقي عليه حال سجوده للصلاة أوساخ شاة مذبوحة، وبعضهم يضع في عنقه ثوبا ويشده ليعنقه، حتى خلاصه منهم أبو بكر وقال: «أقتلون رجلا أن يقول ربي الله» مضت عشر سنوات والقوم يبالغون في عنادهم وإيذائهم، وإعراضهم، والرسول يستمر في دعوته، ولا استيأس من إجاباتهم خطر له أن يستعين ببنى ثقيف، فذهب إلى الطائف

مستخفيا وكاشف أهله بطلبه وما جاء لأجله، فرددوا عليه دعوته وألقوا به سفهاءهم، فجمعهم حولهم، وصاروا يقدحونه بالأحجار ويترعن به، حتى سال منه الدم، فالتجأ إلى بستان في الطريق وانجى إلى الله، وقال: «يا أرحم الراحمين أنت رب المستضعفين وأنت ربي إلى من تكلمني إن لم يكن لك غضب عليّ فلا أبالي».

بعد ذلك فكر النبي ﷺ في سلوك طريق آخر لنشر دعوته وهو عرض الدعوة إلى الإسلام على القبائل التي تنفذ إلى مكة أيام المواسم فأخذ يخطبهم في مجامعهم، يبين لهم دعوته وقيم حبيته، ولكنه لم يستجب إليه معارضين له في طريقه من أهل مكة، فصاروا يقولون للوفود هو ساحر، يأتي يقول هو ساحر، يفرق به بين المرء وزوجه، وبين المرء وابنه، وبين المرء وأخيه، فثار ذلك في نشر الدعوة ورجعت القبائل إلى مواطنها كما جاءت، ولم يسلم منهم سوى ستة من أهل يثرب منهم جابر بن عبد الله وعقبة بن عامر.

ولكنهم كانوا خير دعاة إلى الإسلام بعد عودتهم إلى يثرب، فانضم إليهم عدد غير قليل، ولما جاء الموسم التالي قدم إلى مكة من المدينة اثنا عشر رجلا من الأوس والخزرج، فاجتمعوا بالرسول وأسلموا، وبأبوه على أن لا يشركوا بالله شيئا ولا يسرقوا، ولا يزنوا، ولا يقتلوا أولادهم، ولا يأتون بهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم ولا يمسونه في معروف، وفي الموسم الثالث وفد على الرسول من المدينة ثلاثة وسبعون رجلا، وامرأتان فقابلوه وأسلموا، وعاهدوه على أن يكونوا له أنصارا، يمتنعون بما يمتنعون منه نساءهم وأبنائهم، وبعد عودتهم إلى المدينة انضموا إلى الدعوة هناك.

فلم يبق سوى قليل من الزمن حتى كثر سواد المسلمين بالمدينة وبذلك صارت المدينة مقبلا محببا للإسلام، ويصار أهلها أنصار للإسلام وسكانه. عند ذلك استشعرت قريش أن النبي أصبح ذا أنصار يمتنعون ظهوره ويحفظونه، ويتوهمون بشأن دينه في الجزيرة العربية، فأجمعوا أمرهم بعد مشاور

وتبادل في الرأي على قتله، وأن يتفرق دمه في القبائل، حتى لا يتمكن بنو عبد مناف من الأخذ بثأره، فيرضخون للدية، وبذلك يستريحون وتطمئن نفوسهم فلتدبروا من كل قبيلة شأبا يمثلها في قتل النبي، وحددوا موعدا لتنفيذ ما أقرره هذا مكرهم، ولكن إرادة الله فوق كل إرادة، فقد أعلم الله نبيه بما دبره الأعداء في سرهم، وأمره باللاحاق ببلد فيها ينشر الإسلام ويكون فيها لرسول الله ﷺ العزة والمنعة، الله تعالى في ذلك حكمة عظيمة، فإنه لو انتشر الإسلام بمكة لقال المبغضون أن قريشا أرادوا ملك العرب، فعملوا إلى شخص منهم، وأعرضوا إليه أن يدعى هذه الدعوى حتى تكون وسيلة لنيل مآربهم.

وفي الليلة التي اتفقوا على تنفيذ خطتهم فيها اجتمع الشبان المكلفون بقتل النبي حول باب الدار، ورسول الله داخله، ولما جاء موعد خروجه ﷺ أمر ابن عمه عليا بالمبيت مكانه، ثم غطى عليا بيردته، وخرج على القوم وهو يقرأ ﴿وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾ فألقى الله عليهم النوم حتى لم يره أحد، وسار في طريقه حتى التقى بصاحبه أبي بكر رضي الله عنه في المكان الذي اتفقا على المواجهة فيه، فسارا حتى بلغا غار ثور فاختفيا فيه، وحفظهما الله بعنايته من الأعداء، وبهذا فشل القوم في تديبهم.

فخرجوا من الغار وسارا إلى يثرب من طريق غير مألوف للمسافرين، حتى وصلوها، وكان أهل المدينة قد سمعوا بخروج رسول الله ﷺ وخدمته عليهم، فخرجوا يتظرونه حتى وصل إليهم، فوجدوا أقواما مؤمنين صادقين، أنصارا مخلصين يؤثرون إخوانهم المهاجرين على أنفسهم، وبعد أن استقر بالمدينة هاجر من مكة أهل بيته إليه ومنع المشركون بعض المسلمين من المهاجرة، ولم يكذ رسول الله ﷺ بنفسه قليلا حتى انطلق بيوم المدينة، فقد أظهروا للنبي وأصحابه العداوة والبغضاء، وانضم إليهم سرا قوم لما تجاوز الإسلام حناجرهم وهم المنافقون، فكانوا عوناً لهم على النبي وصحبه، فأصبح للنبي ﷺ أعداء

في مكة وفي المدينة، يقفون في سبيل نشر دعوته، يلحقون الأذى بالمسلمين، فلم يكن بد من الإذن بقتال هؤلاء المناوئين للرسول، الواقفين في طريقه، فأخذ النبي في مقاتلة هؤلاء المعاندين، تارة يخرج بنفسه مع المقاتلين وتسمى غزوة، وتارة يرسل عددا من الجيوش من غير أن يكون فيه وتسمى سرية.

استمر في مقاتلة هؤلاء الأعداء إلى أن جاءت غزوة الحديبية، وحصل فيها الصلح على الشروط التي وضعت لذلك فأصبح الطريق بمقتضى هذه المعاهدة مأمونا، وأمكن للنبي أن يتوسع في نشر الدعوة بإرسال الكتب، والرسول إلى الملوك والأئم بدعوتهم إلى الإسلام فانخذ خاتما من فضة يختم به خطابه، كان نقشه (محمد رسول الله) وابتدأ سنة ست من الهجرة في مكتبة الملوك، فكتب إلى القيصر «هرقل ملك الروم» وإلى أمير بصرى، وإلى أمير دمشق، وإلى المقوقس وإلى النجاشي وإلى كسرى ملك الفرس، وإلى المنذر بن ساوى ملك البحرين وإلى ملكي عمان وإلى غيرهم.

وإلى أذكر من بين هذه الكتب كتابه عليه السلام إلى القيصر وإلى المقوقس وإلى النجاشي وإلى كسرى ملك الفرس، أما كتابه إلى القيصر فهذا نصه (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين، وبأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) ولما وصل هذا الكتاب قيصر قال: انظروا لنا من قومه أحسنا نسأله عنه، وكان أبو سفيان بن حرب بالشام مع رجال من قريش في تجارة، فجاءت رسل قيصر لأبي سفيان ودعوه لمقابلة الملك، فأجاب ولما قدموا عليه في القدس قال لترجمانه سلمهم أيهم أقرب نسباً لهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي، فقال أبو سفيان أنا، لأنه لم يكن في الركب من بني عبد مناف غيره، فقال قيصر: أدن مني، ثم أمر بأصحابه

فجعلوا خلف ظهره، ثم قال لترجمانه، قل لأصحابه: إنما قدمت هذا أمامكم لأسأله عن هذا الرجل، الذي يزعم أنه نبي، وقد جعلتكم خلفه كيلا تخجلوا من رد كذبه عليه إذا كذب، ثم سأله كيف نسب هذا الرجل فيكم؟ قال هو فينا ذو نسب، قال هل تكلم بهذا القول أحد منكم قبله، قال لا، قال هل كنتم تهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، قال لا، قال فهل كان من آباءه من مَلِك، قال لا: قال فأشرف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم قال بل ضعفاؤهم، قال فهل يزيهون أم يتقصون؟ قال بل يزيهون، قال هل يرتد أحد منهم سخطا لدينه، قل لا: قال هل يغدر إذا عاهد؟ قال لا، ونحن الآن منه في ذمة لا ندرى ما هو فاعل فيها، قال فهل قاتلتموه قال نعم، قال فكيف حرركم وحرره، قل الحرب بيننا وبينه سجال، مرة لنا ومرة علينا، قال فيم يأمركم: قال يقول اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا، وبني عما كان يعبد آباؤنا، وأمر بالصلاة والصدق، والعفاف، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة.

فقال الملك إني سألتك عن نسبه فزعمت أنه فيكم ذو نسب، وكذلك الرسل تبعث في نسب قومها، وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول قبله فزعمت أن لا، فلو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتيكم بقول قبله، وسألتك هل كنتم تهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، فزعمت أن لا، فقلت ما كان ليلز الكذب على الناس ويكذب على الله، وسألتك هل كان من آباءه من مَلِك، فقلت لا، فلو كان من آباءه ملك لقلت رجل يطلب ملك أبيه، وسألتك أشرف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم فقلت ضعفاؤهم وهم أتباع الرسل، وسألتك هل يزيهون أم يتقصون، فقلت بل يزيهون، وكذلك الإيمان حتى يتم، وسألتك هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه فقلت لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب، وسألتك هل قاتلتموه فقلت نعم، وأن الحرب بينكم وبينه سجال، وكذلك الرسل تبطل ثم تكون لهم العاقبة، وسألتك بماذا يأمر، فزعمت أنه يأمر بالصلاة والصدق والعفاف، والوفاء بالعهد، وأداء

الأمانة، وسألتك هل يغدر فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر، فعلمت أنه نبي، وقد علمت أنه مبعوث، ولم أظن أنه فيكم، وإن كان ما كلمتني به حقا فسيهلك موضع قدمي هاتين، ولو أعلم أني أخلص إليه لتكلفت ذلك، قال أبو سفيان فعلت أصوات الذين عنده، وكثر لفظهم، فلا أدري ما قالوا، وأمر بنا فأخرجنا، فلما خرج أبو سفيان مع أصحابه، قال لقد بلغ أمر ابن أبي كبشة أن يخافه ملك بني الأصفر، ولما سار قيصر إلى حمص أذن لعلماء الروم في دسكرة له، ثم أمر بأبوابها فأغلقت، ثم قال يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد، وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبي، فحاصروا حصنة حمر الوحش إلى الأبواب، فوجدوها مغلقة، فلما رأى قيصر نفرتهم، قال ردوهم علي، فقال لهم إني قلت مقالتي أختبر بها شلتكم على دينكم، فسجدوا له ورضوا عنه، فغلبه حب ملكه على الإسلام فذهب بإثمه، وإثم رعيته كما قال عليه الصلاة والسلام في كتابه ولكنه رد دحية ردا جميلا.

وكتب عليه الصلاة والسلام إلى المقوقس أمير مصر من جهة قيصر كتابا أرسله مع حاطب بن أبي بلتعة كتابا قال فيه: (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، وإن توليت فإنما عليك إثم القبط، وبأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا آربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) فأرسله حاطب الإسكندرية فلما قرأه قال ما منعه إن كان نبيا أن يدعو علي من خالفه وأخرجه من بلده فقال حاطب أأنت تشهد أن عيسى ابن مريم رسول الله، فماله حيث أخذ قومته فأرادوا أن يقتلوه أن لا يكون دعا عليهم أن يهلكهم الله، حتى رفته الله إليه، قال أحسنت: أنت حكيم جاء من عند حكيم، ثم قال قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدت أنه لا يأمر بمزهود فيه، ولا ينهى عن مرغوب فيه، ولم أجده بالساحر

الضال، ولا الكلمن الكذاب، ووجدت معه آلة النبوة، لإخراج المستور والإخبار بالتجوى وسأنتظر ثم كتب رد الجواب يقول فيه:

(بسم الله الرحمن الرحيم، محمد بن عبد الله من المقوقس عظيم القبط، سلام عليك، أما بعد: فقد قرأت كتابك وفهمت ما ذكرت فيه، وما تدعو إليه، وقد علمت أن نبيا قد بقى، وكنت أظن أنه يخرج بالشام، وقد أكرمت رسولك، وبعثت لك بجائزين هما مكان عظيم في القبط، وشباب وأهديت إليك بغلة تركها والسلام) وكانت إحدى الجائزتين مائة التي تسرى بها عليه الصلاة والسلام، وجاء منها بولده إبراهيم، والأخرى أعطاهما لحسان بن ثابت ولم يسلم للمقوقس، وكتب عليه الصلاة والسلام كتابا إلى النجاشي ملك الحبشة أرسله مع عمرو بن أمية الضمري قال فيه:

(بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى النجاشي عظيم الحبشة، سلام عليك أما بعد فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، الملك القدوس، السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته التي ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بهيمى من روحه ونفخه، كما خلق آدم بيده وإلى أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاته على طاعته وأن تتجنى وتوقن باللى جاءنى، فإني رسول الله وإلى أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصيحتى والسلام على من اتبع الهدى) فلما وصله الكتاب احترمه غاية الاحترام، وقال لعمرو حامله إني أعلم والله أن عيسى بشر به، ولكن أعوانى بالحبشة قليل، فانتظرنى حتى أكثر الأعوان، وألين القلوب.

وأرسل رسول الله ﷺ كتابا إلى كسرى ملك الفرس مع عبد الله بن حذافة قال فيه (بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله، إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، أدعوك بدعاية الله فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين أسلم

تسلم، فإن آيت فإنا عليك إثم الجحوس) فلما وصله الكتاب مزقه استكبارا، ولما علم النبي ﷺ قال (مزق الله ملكه كما مزق) وقد حصل، فكانت مملكته أقرب الممالك سقوطا.

أما رسله إلى الأمم ففي السنة العاشرة من الهجرة في شهر ربيع الآخر أرسل عليه الصلاة والسلام خالد بن الوليد في جمع لبنى عبد المطلب بنجران من أرض اليمن وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام ثلاث مرات، فإن أبوا قاتلهم، فلما قدم إليهم بعث الركبان في كل وجه يدعوهم إلى الإسلام، ويقولون أسلموا تسلموا، فأسلموا ودخلوا في دين الله أفواجا، فأقام خالد بينهم يعلمهم الإسلام والقرآن، وكتب إلى رسول الله بذلك، فأرسل إليه أن يقدم بوقدحهم ففعل، وحين اجتمعوا ﷺ قال لهم بم كنتم تغلبون من قاتلكم في الجاهلية ١٩ قالوا كنا نجتمع ولا نفرق، ولا نبدا أحدا بظلم، قال صدقتم وأمر عليهم زيد بن حصين.

وفي شهر رمضان من هذه السنة أرسل عليا في جمع إلى بنى مزجع (قبيلة يمانية) وعصمه بيده، وقال (سر حتى تنزل بساحتهم فدعهم إلى قول لا إله إلا الله، فإن قالوا نعم، فرهم بالصلاة ولا تبغ منهم غير ذلك، ولأن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك مما طلعت عليه الشمس، ولا تقاتلهم حتى يقتلوك) فلما انتهى إليهم لقي جموعهم فدعاهم إلى الإسلام، فأبوا ورموا المسلمين بالنبل، فنصف على أصحابه وأمرهم بالقتال، فقاتلوا حتى هزموا عدوهم فكف عن طلبهم قليلا، ثم لحقهم ودعاهم إلى الإسلام فأجابوه، وباهمه رؤسؤهم، وقالوا نحن على من وراءنا من قومنا، وهذه صدقاتنا فخذ منها حق الله، ففعل ثم رجع إلى رسول الله فوافاه بمكة في حجة الوداع.

وإن أردت أن تلم بجميع ما وقع من النبي ﷺ مع قومه من تدرجه في الدعوة إلى آخر حياته فعليك بكتب السير، وبعد وفاة النبي ﷺ جرى الخلقاء الراشدون في نشر الدعاية للإسلام على طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام، فانتشر الإسلام في الجزيرة العربية وغيرها.

ظهور الخلاف بعده ﷺ

كان المسلمون عند وفاة رسول الله ﷺ على منهاج واحد في أصول الدين، وفروعه، سوى من أظهر وفاقاً وأضمر نفاقاً، فقد كان رسول الله الصادق في قوله ينزل عليه الوحي السماوي، مبيناً حكم الله تعالى في جميع الشئون الدنيوية والأخرية، فيقوم بالتبليغ كما أمره الله، فلم يكن هناك مقتض لوقوع الخلاف بينهم .

توفي رسول الله ﷺ، وانقطع الوحي، وجذت حوادث لم يرد فيها نص قاطع، أو وردت فيها نصوص ولكنها خفيت على بعض الصحابة، فاختلفت فيها آراؤهم ومداركهم، غير أن الاختلاف بينهم في عصر أبي بكر وعمر وصدر خلافة عثمان رضي الله عنه لم يمتد الفروع .

فاختلفوا في موضع دفن النبي ﷺ فكان رأي أهل مكة أن يدفن في مكة، لأنها مولده ومبعثه، وقبلته، وكان رأي أهل المدينة أن يدفن بها، لأنها دار هجرته، ودار أنصاره، ورأي آخرون نقله إلى بيت المقدس، لأن قبر جده الخليل عليه السلام هناك، وزال ذلك الخلاف بما رواه أبو بكر رضي الله عنه .

وهو قول النبي ﷺ «إن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون» فدفنوه في حجرته بالمدينة .

ثم اختلفوا بعد ذلك فيمن يكون إماماً وخليفة، يقوم بشئون المسلمين فكان رأي الأنصار أن يكون الخليفة منهم، ورأي المهاجرين أن يكون الخليفة منهم، لأنهم أول من آمن به، وصبروا على الأذى، وهم قومه وعشيرته، وهم من قرش والعرب لا تدين إلا لهم، فهم أولى بالخلافة من غيرهم، فأذعنت الأنصار لقرش وحصلت البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، ثم اختلفوا بعد ذلك في توريث التركات عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فكانت السيدة فاطمة ترى

أنها أحق بميراث النبي ﷺ وانتهى الخلاف في ذلك بما رواه أبو بكر رضي الله عنه وهو قول النبي ﷺ :

(نحن معاشر الأنبياء لا نورث وما تركناه صدقة) . ثم اختلفوا بعد ذلك في وجوب قتال مانعي الزكاة، فرأى أبو بكر وجوب قتالهم، وقال (لو منعوني عقلاً مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه) وخالفه عمر وقال كيف تقاتلهم وقد قال ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) فقال أبو بكر (ألم يقل إلا بحقها) فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقامة الصلاة . واختلفوا أيضاً في توريث الإخوة مع الجد، وفي أمور كثيرة لا يورث اختلافهم فيها تضليلاً ولا تفسيقاً، لأنه لم يكن الباعث عليها هوى، ولا مجرد رغبة، بل الباعث إقامة مراسم الدين، والحفاظة على قواعد الإسلام والوصول إلى الحق .

وبعد مضي ست سنين من خلافة عثمان رضي الله عنه، اختلفوا في أمره، لأشياء حصلت منه، لم يرض عنها بعض الصحابة، وكانت النتيجة لذلك أن قتل عثمان رضي الله تعالى عنه، ثم اتسعت دائرة الخلاف إلى أن تعدت إلى العقائد الدينية، فقد حدث في زمان المتأخرين من الصحابة أن (معيد الجهني) التابعي (وغيلات الدمشقي) ويونس الأسواري أنكروا إضافة الخير والشر إلى الله تعالى، وقال إن الله تعالى لم يقدر على خلقه شيئاً مما هم عليه، وفي زمن خلافة علي كرم الله وجهه، بعد وقوع الحرب بينه وبين معاوية، وحصول التحكيم صرح قوم من جنده بأن التحكيم خطأ، وطلبوا من علي أن يقر على نفسه بالخطأ، بل بالكفر، وكانوا يرون أن الخلافة تكون بالاختيار ولا يتعين كون الخليفة قرشياً، وأن العمل جزء من الإيمان، ومن ذلك الفريق تكونت طائفة الخوارج .

كذلك ظهرت بدعة سيئة في أيام علي، كان على رأسها عبد الملك (١) ابن سبأ فقد أحدث القول بوصية رسول الله ﷺ بالإمامة من بعده وأحدث القول برجعة علي بعد موته، ورجعة رسول الله ﷺ، وزعم أن عليا لم يقتل، وأن فيه الجزء الإلهي، وأنه هو الذي يجيء في السحاب، وأن الرعد صوته والبرق ضوؤه، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملؤها عدلا، كما ملئت جورا، ومن هذا تكونت فرق الشيعة.

ونشأت طائفة المرجئة لما رأت الخوارج يكفرون عليا وعثمان، والقائلين بالتحكيم، ورأت من الشيعة من يكفر أبا بكر وعمر وعثمان، ومن ناصرهم، وكلاهما يكفر الأمويين وبلغتهم، والأمويون يقاتلونهم، ويرون أنهم مبطلون، وكل طائفة تدعى أنها على الحق، وأن من عداها كافر، فظهرت المرجئة، تسلم الجميع، ولا تكفر طائفة منهم، وتقول أن الفرق الثلاث: الشيعة والخوارج، والأمويين مؤمنون، وبعضهم مخطيء وبعضهم مصيب، ولسنا نستطيع أن نعين المصيب منهم، فليترك أمرهم إلى الله فهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فليسوا إذا كفارا، ولا مشركين، بل مسلمين، ونرجى أمرهم إلى الله تعالى الذي يعرف سرائر الناس، ويحاسبهم عليها وأهم ما بحثوا فيه تحديد الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر.

الاحلاف في التشابه

نزل القرآن الكريم ومن آياته ما يتعلق بالصلاة والزكاة، والصوم والحج، وأحوال القيامة، والجنة والنار، ومنها ما يتعلق بصفات الباري سبحانه وتعالى من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك.

(١) مكررا في النسخين المطبوعين (عهد الملك) والمخطوط لنا (عهد الله بن سبأ).

وقد ذكر أرباب السير والحديث الأمور التي كانت الصحابة تسأل رسول الله ﷺ عنها، كالطهارة والعبادة والمعاملات.

ولم يكن من بين هذه الأمور التي سألوا عنها معنى صفة من صفات الباري كذلك لم ينقل أنها كانت موضع بحث لهم، كالأحكام الفرعية، ولا أنهم فرقوا بين كونها صفة ذات، وصفة فعل، وكل ما عرف عنهم في هذا الباب مجازاتهم للقرآن الكريم، مع التنزيه وعدم التعطيل، فأثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة، والحياة، والإرادة والسمع والبصر، والجلال والإكرام، وأثبتوا ما أطلقه على نفسه من الوجه، واليد، والاستواء، ونحو ذلك مع تقي بمثلته للمخلوقين.

ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء من ذلك الوارد، وكانت كلمة الجميع واحدة، وهي إجراء الصفات كما وردت مع التنزيه وعدم التشبيه. ومضى عصر الصحابة والتابعين والشأن في صفات الباري سبحانه وتعالى كما سمعت، إلى أن ظهرت بدعة (جهنم بن صفوان) والمعتزلة في تقي صفات الباري سبحانه وتعالى، ثم حدث بعد ذلك مذهب التجسيم والتشبيه، المضاد لمذهب الاعتزال، الذي تغالى في عقيدته حتى شبه الباري سبحانه وتعالى بخلقه، إما في الذات وإما في الصفات، متمسكا بظواهر الآيات الدالة على التشبيه، غافلا عن قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾، وكان ذلك بعد المائتين من سنى الهجرة على يد زعيم طائفة الكرامية محمد بن كبرام.

عند ذلك قام السلف من أصحاب الحديث، وأخذوا بقررون مذهب أهل السنة والجماعة، في متشابهات آيات الكتاب، وأخبار النبي ﷺ، فجرى الإمام أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف على منهج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا الطريق الأسلم، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات وجرى غير الإمام أحمد ومن وافقه على منهج آخر، وهو تأويل تلك

الألفاظ المشابهة، وحنها على معنى تحمله، مع التنزيه عن مماثلة الخلق، وكل من الفريقين استند إلى ما يؤيد رأيه، وقد تقدم في مبحث صفات السلوب بيان أدلة كل فريق وبيان مذاهب المجسمة والمشبّهة مع شبههم، والرد عليهم، فارجع إليه إن شئت.

بدء الكلام في التنزيه

بأصول العقائد مع ذكر أشهر المصداق لذلك

جاء القرآن الكريم يخبرنا عن أمهات العقائد الدينية، التي يجب على كل مسلم أن يعتقد بها، بحيث إذا جمعتها لا يكون مسلماً، فينبغي لنا أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن مشابهة خلقه، وعن النقائص، وأنه قادر مريد، عالم حي، سميع بصير، واحد قديم، باق، وأنه بعث الرسل لمصالح الخلق وأرشدنا إلى ما ثبت ذلك من الأدلة الكونية، في آيات كثيرة، وبلغ النبي ذلك إلى أمته وبين ما يحتاج إلى إيضاح.

فأخذ السلف عن الكتاب الكريم، وعن رسول الله ﷺ هذه العقائد، ولم تشوق نفوسهم إلى التوسع في البحث فيها، ولا إلى التفصيل.

ولكن عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد واختلفت مشارب الناظرين في ذلك، فمنهم من سار وراء العقل، وأهمل النظر إلى المنقول، كمعبد الجهنّي الذي قال إن الله لم يقدر على خلقه الشر وكان ذلك في آخر زمان الصحابة.

لما هم عليه تنزيهاً له عن الظلم المستحيل عليه تعالى، وكجهنم بن صفوان الذي ظهر أمره قبل المائة من سني الهجرة، فقد هداه تفكيره إلى

نفي^(١) صفات لله زائدة على ذاته، لأن إثبات صفات زائدة، يؤدي إلى تعدد القدماء.

واعتقد أن نفي الصفات هو غاية التنزيه، وكالمعتزلة فقد ساروا أيضاً وراء العقل فقط، ووافقوا (جهنم بن صفوان) في قوله، وزادوا عليه قولهم إن فعل العبد حاصل بقدرته على الاستقلال، معتقدين أن هذا هو غاية التنزيه.

ومن الطوائف من قام يناضل هاتين الطائفتين، وثبت صفات لله تعالى، زائدة على الذات، متمسكاً بظواهر الآيات المشابهة، مهملات عقله وتفكيره، فأداه ذلك إلى القول بالتجسيم والتشبيه، وظهر ذلك الرأي على يد زعيم هذه الطائفة (محمد بن كرام) بعد المائتين من سني الهجرة.

ومن هذا يتبين لنا أن الطوائف التي تكلمت في العقائد وتنزيه الباري سبحانه وتعالى لم تسلك طريق الجادة، فإن العقل وحده كثيراً ما يضل، والعقل وحده قد يحتمل.

عند ذلك شعر فريق من المتمسكين بطريقة السلف أن الخلاف بين طوائف الأمة قد اتسعت شقته، وأن الحق أصبح في خفاء، وأن ترك هذه الطوائف وأقوالهم يؤدي إلى التليس على العامة وتفريق الكلمة.

والواجب على من يرى في نفسه القدرة على رد هذه الشبهات وتمييز الصحيح من السقيم، أن يقوم بتفنيد الشبه التي استندت إليها الطوائف، وبيان العقيدة الصحيحة وكيف يستدل عليها فقاموا بتفنيد تلك الشبه، وسلكوا طريقاً وسطاً، فلم يكتفوا بقوة تفكيرهم ولم يفتقروا أمام المنقول جامدين، مهملين عقولهم، بل حرصوا على المنقول ونظر فيه، وألوا بكل ما نقل، فوفقوا بين الآيات وبعضها، وكذلك الأحاديث، وأعملوا عقولهم في دائرة محدودة، فكان

(١) هكذا وردت العبارة في النسختين المطبوعتين، وأرى أن الأول أن تكون العبارة فقد هداه تفكيره إلى عدم زيادة صفات لله تعالى على ذاته خوفاً من تعدد القدماء.

ذلك موصلاً إلى عقيدة صحيحة موافقة لما كان عليه النبي وأصحابه، أرتدوا إليها العامة. ومن أشهر هذه الطائفة (الحسن البصري) فقد كان له مجلس للتعليم والإفادة بالبصرة، يعلم الناس فيه العقائد الصحيحة ويحذرهم من الفتن والشبهات.

الإسرائيليات والقصاصون والوضاعون

الإسرائيليات

هي العقائد غير الإسلامية، والأساطير التي دسها اليهود، ومن اعتنق دينهم من النصارى في الدين الإسلامي، منذ القرن الأول الهجري، مثل ما نسب إلى يوسف عليه السلام مع زليخا، وما نسب إلى داود وسليمان عليهما السلام، وما ذكروه في مدة الدنيا، والأخبار والمقبيات، اعتماداً على كتب أنبيائهم التي دخلها التفسير والتبديل، والأحاديث التي نسبوها إلى النبي ﷺ كذباً.

هذه الإسرائيليات نقلها إلى المسلمين بعض اليهود الذين اعتنقوا الدين الإسلامي غير مخلصين، أو كانوا مخلصين في إسلامهم، ولكن علقوا بأذهانهم هذه الأساطير، وهم على دين اليهودية، لأنهم كانوا أميين، فنقلوها إلى المسلمين وتقبلها المسلمون على أنها صحيحة، حتى وصل من أمور المسلمين أنهم اعتمدوا عليها في بيان معاني آيات القرآن، وتفصيل المجمل منه، فامتلاّت كتب التفسير في القرن الأول بها.

وقد وفق الله تعالى من المسلمين من قام بتمييز الغث من السمين، ونبه الأمة إلى مقدار ضرر الأخذ بهذه الإسرائيليات، والاعتماد عليها، فالواجب على كل مسلم نبذها، لأن منها ما يضر بالعقائد الدينية كنقلهم أن أيوب عليه السلام مرض حتى ظهر الدود في كل جزء من أجزاء جسمه، وكنسبهم المعاصي إلى بعض الأنبياء، فإن هذا يخالف ما يجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومنها ما كان من قبيل الرجم بالثيب كالإخبار بمدة الدنيا، واختراع الأحاديث لذلك.

القصاصون

القاص هو الذي يجلس في المسجد وحوله الناس يذكرهم بالله، ويروي لهم حكايات، وأحاديث، وقصصا عن الأمم الأخرى، وأساطير لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب.

وقد استحدث القصاص في صدر الإسلام في آخر خلافة عمر رضي الله عنه، فقد ورد أن تميم الداري استأذن عمر أن يذكر الناس، فلم يأذن له، وفي آخر ولايته أذن له أن يذكر الناس يوم الجمعة، قبل أن يخرج عمر، خشية أن يدخل في ذلك القصاص أساطير، وبعد موت عمر أذن له عثمان أن يذكر الناس يومين في الجمعة، وقد نما القصاص واتسع أمره، لأنه يتفق وميول العامة، وأكثر القصاص في الكذب، حتى إن الإمام عليا كرم الله وجهه لما رأى ذلك طردهم من المساجد، واستثنى الحسن البصري لتحريم الصدق.

وقد عرف من القصاصين: الحسن البصري، وقيم الداري، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه.

أما الحسن البصري فكان شأنه في القصاص أن يذكر الناس بهول اليوم الآخر، ويخوفهم من العقاب، ويحذرهم من ارتكاب المنكرات، ويستخرج العظة من الحوادث، ولا يتعرض في وعظه للأساطير.

وأما تميم الداري فقد كان من نصارى اليمن، وأسلم سنة تسع من الهجرة وهو أول من قص في مسجد رسول الله ﷺ، وظهر أنه كان يفسد على الناس ما ليس في الدنيا، حتى اجترأ على الكذب على النبي ﷺ فقد روى أن روح بن زبابغ زاره فوجده ينقى شعيرا لفرسه، وحوله أهله، فقال له أما كان في هؤلاء من يكفيك، قال بلى، ولكني سمعت رسول الله ﷺ يقول «ما من امرئ مسلم ينقى لفرسه شعيرا ثم يعلقه عليه إلا كتب الله له لكل حبة حسنة» وهذا الحديث ظاهر الوضع فإن الجزاء لا يتناسب والعمل.

أما كعب الأحبار فقد كان يهوديا من اليمن، وأسلم في خلافة أبي بكر أو عمر على خلاف في ذلك، وانتقل بعد إسلامه إلى المدينة، ثم إلى الشام، وكان يقص كثيرا وتوسع في نقل الإسرائيليات المخالفة لعقائد المسلمين.

وأما وهب بن منبه فقد كان من أهل الكتاب وأسلم، ورويت عنه أخبار كثيرة، وقصص تتعلق بأخبار الأول وقصص الأنبياء.

وهذا القصاص الذي حصل من تميم الداري، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه وكل أمثالهم أدخل على المسلمين كثيرا من أساطير الأمم الأخرى كاليهودية والنصرانية، كما كان بابا يدخل منه على الحديث كذب كثير، وأفسد التاريخ، وأضاع معلم الحق، وأدخل في العقائد ما يقضى العقل باستحائه فكان له أثر غير صالح.

الرضاعون

الرضاعون في اصطلاح المحدثين هم الذين يختلفون الأحاديث ويضيفونها إلى النبي ﷺ كذبا.

الأحاديث المروية عن النبي ﷺ لم تدون كما دون القرآن، بل اعتمد أصحاب النبي فيها على الذاكرة، وقد نشأ من عدم تدوينها أن استباح قوم لأنفسهم وضع الحديث، ونسبته كذبا إلى الرسول، وبخاصة بعد أن كثرت الفتوحات الإسلامية، ودخل في الإسلام من لا يحصى من فارسي، ورومي، وبربري، ونصري، وكان من هؤلاء من لم يتجاوز إيمانهم حناجرهم فقد كان الوضع كثرة مزعجة.

والحامل على وضع الأحاديث أمور:

(١) الخصومة السياسية فالخصومة بين أبي بكر وعلي، ومعاوية، وبين

عبد الله بن الزبير وعبد الملك، ثم بين الأمويين والعباسيين، كانت سببا لوضع كثير من الأحاديث، فقد وضعت الشيعة أحاديث كثيرة في مدح علي، وأحقته بالخلافة، وفضله على سائر الصحابة.

كذلك وضع المتشون للأمويين أحاديث لتأييدهم، وكذلك المتشون للعباسيين، وقد قال ابن عرفة إن أكثر الأحاديث المذكورة في فضائل الصحابة افتعلت في أيامهم، تقربا إليهم بما يظنون أنهم يرغبون به أنوف بني هاشم.

(٢) الخلافات الكلامية فقد كان بعض الفرق الخطائية والرافضة يضعون الأحاديث انتصارا لمذهبهم، روى ابن حبان بسنده إلى عبد الله بن يزيد المقرئ أن رجلا من أهل البدع رجع عن بدعته، فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عن تأخيلونه فإننا كنا إذا رأينا رأيا جعلنا له حديثا، وروى الخطيب بسنده عن حماد بن سلمة قال أخبرني شيخ من الرافضة أنهم كانوا يجتمعون على وضع الأحاديث، وقال الحاكم كان محمد بن القاسم من رؤوس المرجئة وكان يضع الحديث على مذهبهم.

(٣) تقرب بعض الناس لبعض الخلفاء والأمراء فقد كان ذلك يحصلهم على وضع أحاديث توافق أفعالهم، فقد ورد أن غياث بن إبراهيم دخل على المهدي ابن منصور وكان يعجبه اللهو بالحمام، فوضع له حديثا (لا سبق إلا في خف أو حافر أو جناح) فأمر له بعشرة آلاف درهم، فما قام ليخرج قال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله ما قال رسول الله ﷺ (جناح) ولكنه أراد ليتقرب إلينا.

(٤) تساهل بعضهم في باب الفضائل والترغيب والترهيب، ونحو ذلك، مما لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحریم حلال، وقد جوزت الكرامية الوضع في هذا الباب، وقالوا إن قول النبي (من كذب علي متعمدا) معناه أن يقول إنه شاعر، أو مجنون، وهذا مخالف لإجماع المسلمين، وهذا التساهل أداهم إلى

وضع أحاديث كثيرة في فضائل الأشخاص، حتى من لم يروهم النبي ﷺ، وفضائل آيات القرآن وسوره، كالذي روى عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم أنه وضع أحاديث في فضائل القرآن وسوره، بعنوان أن من قرأ سورة كذا فله كذا، وروى ذلك عن عكرمة عن ابن عباس، وثارة يروى عن أبي بن كعب، ولما سئل من أين هذه الأحاديث؟ قال رأيت اشتغال الناس بفقه أبي حنيفة، ومغازي ابن إسحاق، وأعرضوا عن حفظ القرآن فوضعت هذه الأحاديث حسة لله تعالى.

وبالجملة فالوضع في الأحاديث أدخل على المسلمين أمورا كثيرة ليست من دينهم، بعضها يرجع للمقائد، وبعضها يرجع لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وبعضها يرجع لتفضيل الأشخاص، وغير ذلك، وجزى الله نقاد الأحاديث خيرا فقد اشتغلوا بالتنقيب عن هذه الأحاديث الموضوعة، وصنفوا فيها كتباً خاصة بها وذكروا أمورا تدل على الوضع، منها إقرار الراوي بوضع الحديث، الذي رواه ومنها الإفراط بالوعيد الشديد على الأمر الصغير، أو الوعد العظيم على الفعل الحقير، ومنها كون الراوي رافضيا، والحديث في فضائل أهل البيت، ومنها كون الحديث لدلالة (١) الكتاب القطعية أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي، ومنها ركة المعنى.

(١) هكذا ورد التعبير في النسختين المطبوعتين، ويبدو أن الكلام فيه تحريف والأول أن يقال: ومنها كون الحديث يعارض دلالة الكتاب القطعية أو السنة المتواترة... الخ.

الحملة الحثية على الدين الإسلامي

في المصدر الأول وعلاقته بالعقائد

ذكر محمد صديق حسن خان في كتابه (غيبة الأكران في افتراق الأمم على المذاهب والأديان) إن الفرس بلغت من سعة الملك، وعلو اليد، على جميع الأمم، ورفعة الشأن، أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياد، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم، فلما امتنوا بزوال دولتهم على أيدي العرب .

وكانت العرب في نظر الفرس أقل الأمم خطرا عظم الأمر عليهم، وتضاعفت لديهم المصيبة، وأرادوا كيد الإسلام بالمخارية في أوقات شتى، وفي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق، وتصر المسلمين عليهم ويخذلهم، فلم يصلوا إلى غرضهم، فزأوا العنول عن الحرب إلى حيلة أخرى توصلهم إلى تفريق كلمة المسلمين، وإفساد عقائدهم وبذلك تضمحل دولتهم وتزول .

أظهر فريق منهم الإسلام واختلطوا بالمسلمين، واستألفوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستبشاع ظلم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى، حتى أخرجوهم عن طريق الهدى، فقوم أدخلوهم إلى القول بأن رجلا ينتظر، يدعى المهدي، عنده حقيقة الدين، فهو الذي يأخذ^(١) عند الدين، أما الصحابة الذين ليسوا من آل البيت فهم كفار، لا يصح أن يأخذ عنهم الدين، وقوم خرجوا إلى القول بادعاء النبوة، وقوم سلكوا بهم إلى القول بالحلول وسقوط الشرائع، وآخرون تلاعبوا بهم فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة، وآخرون قالوا بل هي سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة .

(١) هكذا في النسختين للطبري وأرى الصواب: يؤخذ عنه الدين ليستقيم الصمد .

وقد أظهر عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي الإسلام لكيد أهله، فكان هو أصل إثارة الناس على عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد أحرق على كرم الله وجهه منهم طوائف قالوا بالوحيته، ومن هذه الأصول حدثت الإسماعيلية القاتلين بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وحدثت أيضا القرامطة وهم الذين يؤولون شرائع الإسلام، ويصرفونها عن ظواهرها، إلى أمور زعموها من عند أنفسهم، ويؤولون آيات القرآن تأويلا بعيدا، انتحلوه من عند أنفسهم اهـ .

ومن ذلك يعلم أن الفتن التي انتشرت بين المسلمين من عهد عثمان رضي الله عنه وأوجبت ضعفهم وفرقت كلمتهم، حتى في العقائد، إنما نشأت من عمل الذين تظاهروا بالإسلام من النرس، واليهود، فقد دسوا على المسلمين شيئا كثيرا استحسنته قصار النظر، فاعتنقوه بينهم، حتى تكونت بذلك فرق شتى، كل فرقة تكذب الأخرى، أو تكفرها، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجمع كلمة المسلمين على الحق .

...

ظهر المعتزلة ولهم أبو الحسن الأشعري

لما مضت بهم وشرح طريقته

المعتزلة فرقة من الفرق التي لها شأن في علم الكلام، وآراء في الإلهيات ومقدماتها، ومذاهب في السمعيات، ولقبت هذه الفرقة بالجهمية والقدرية، كما لقبت بالمعتزلة، أما تلقيبهم بالجهمية فلأنهم وافقوهم في نفى الصفات عن الله، وإن خلق القرآن، وقولهم إن الله لا يرى، وأما تلقيبهم بالقدرية فلأنهم وافقوهم في قولهم إن للإنسان قدرة، توجد الفعل بانفرادها، واستقلالها، دون الله تعالى ونفوا أن تكون الأشياء بقضاء الله تعالى وقدره.

وأما تلقيبهم بالمعتزلة فذهب بعض الكتّابين إلى أنه أتى من أن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري، فدخل رجل وسأل الحسن فقال بالإمام الدين: ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرية، يعني وعبدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجعون صاحب الكباثر ويقولون لا تضر مع الإيمان محصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبرية مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، ثم قام إلى أسطوانته من أسطوانات المسجد، وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن، أن مرتكب الكبرية ليس بمؤمن، ولا كافر، ونسبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا إن المؤمن اسم مدح، والفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمنا، وليس بكافر أيضا لإقراره بالشهادتين، ولو وجد سائر أعمال الخير فيه، فإذا مات بلا توبة خلد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، لكن يخفف عليه. فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة.

وذهب البعض إلى أنهم سموا معتزلة لأنهم اعتزلوا قول الأمة، وقيل سموا معتزلة لقولهم إن صاحب الكبرية اعتزل عن الكافرين والمؤمنين.

وهذه التسمية لم يرض عنها كثير منهم، وكانوا يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، أما العدل فلأنهم نزهوا الله تعالى عما يقوله خصومهم، من أنه قدر على الناس المعاصي، ثم عذبهم عليها، وقالوا إن الإنسان حر فيما يفعل، ومن أجل هذا عذب على ما يفعل، وهذا عدل، وأما التوحيد فلأنهم نفوا صفات الله تعالى وعدوا القول بها تعديدا للإله، وقد اشتهر من أوائل الداعين إلى الاعتزال (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد) فأما واصل فكان من الموالى ولد في المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وجمع من الحسن البصري وغيره ونوف سنة ١٢١ هـ.

وأما عمرو بن عبيد فهو من الموالى أيضا، وتلمذ للمحدثين البصري واعتنق رأى واصل بن عطاء في الاعتزال، وقد نشأ الاعتزال بالبصرة وانتشر في العراق واعتنقه من خلفاء بني أمية يزيد بن الوليد ومروان بن محمد وفي العصر العباسي تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان: مدرسة البصرة ومدرسة بغداد.

وكان أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري قد أخذ عن أبي علي محمد بن عبد الوهب الجبائي، ولزمه عدة أعوام، واعتنق مذهب الاعتزال عدة سنين، حتى صار من أئمة المعتزلة، ثم رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيًا، ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعالها، وأنا نائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة، مبين لفضائلهم ومعاتيبهم. وأخذ من حيث في الرد عليهم وصنف كتابا كثيرة في الرد عليهم وبيان عقيدته التي اعتنقها.

وجملة عقيدته حدوث العالم، ووجود الباري، وأنه لا خالق سواه، وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة، وسائر صفات الجلال، لا شبه له ولا ضد، ولا تد له ولا يحل في شيء، ولا يقوم بذاته حادث، ليس في حوز ولا جهة، ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل، ولا الكذب، ولا شيء من صفات النقص،

مرق للمؤمنين في الآخرة، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، غنى لا يحتاج إلى شيء، ولا يجب عليه شيء، إن أناب ففضلته، وإن عاقب فبعدله، لا غرض لفعله، ولا حاكم سواه. لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجهل ولا ظلم، وهو غير متبعض، ولا له حد، ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته، والمعاد الجسماني حق، وكذا المجازاة، والمحاربة والصراط، والميزان، وخلق الجنة والنار، وخلود أهل الجنة فيها، وخلود الكفار في النار، ويحوز العفو عن المذنبين، والشفاعة حق، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد، والإمام يجب نصبه على المكلفين، والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والأفضلية بهذا الترتيب، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة، إلا بما فيه نفى للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو إنكار ما علم مجيء النبي به ضرورة، أو إنكار لمجمع عليه قطعا، كاستحلال المحرمات المجمع على حرمتها، وكان الإجماع قطعا.

هذا مجمل عقيدة الأشعرى، وهي عقيدة السلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة.

• • •

ترجمة الفلسفة اليونانية وظهور أثرها في العقائد وامتزاج مسائلها وطريقة التأخرين في ذلك.

ذكر علماء التاريخ أن المأمون أحد خلفاء بني العباس عرف عنه سعة العلم وحرية الفكر، وميله إلى القياس العقلي، فلم ير بأسا من نقل علوم اليونان إلى اللغة العربية، فابتدأ بترجمة كتب الفلسفة، وكلف من يقوم بذلك. وعلوم الفلسفة كثيرة يهمنها في بحثنا الآن: علم الطبيعيات وعلم الإلهيات.

أما علم الطبيعيات فهو الباحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية، والعنصرية، وما يتولد منها، من حيوان وإنسان، ونبات، ومعدن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب، والبخار، والرعد، والبرق، والعواصف، وفي النفس الإنسانية والحيوانية والنباتية.

وأما علم الإلهيات فهو الباحث عن الوجود المطلق، فيبحث أولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات، من الماهية والوحدة والكمية، والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات، وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ.

ولما نقلت كتب الفلسفة إلى اللغة العربية أعجب بها فلاسفة الإسلام وخاصة ما نقل عن أفلاطون وأرسطو فأقبلوا عليها، واشتغلوا بها، واستحسنوا كثيرا من مباحثها المستمدة من العقل المحض، فدافعوا عنها، ولم يكتفوا بذلك، بل زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، مؤيدين مزاعمهم بالأدلة العقلية، التي اشتملت عليها هذه الكتب المعربة. ومن أشهر فلاسفة الإسلام الذين اشتغلوا بهذه الكتب وعكفوا عليها

أبو نصر الفارابي المتوفى سنة ٢٢٩ هـ وأبو علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ .

هذا الطريق الذي سلكه فلاسفة الإسلام كان سببا في تغير طريقة التدوين في علم الكلام، والتوسع في مباحثه، وخلط مسائله بمباحث الطبيعيات والإلهيات .

فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته، والأستاذ الإمام في رسالة التوحيد ما يقيد أن السلف نظروا في القرآن الكريم، فرأوا فيه آيات كثيرة تدل على تنزيه الباري سبحانه وتعالى، عن النقائص، وعن مشابهة خلقه، ورأوا آيات أخرى ظاهرها يوهم التشبيه، في الذات، وأخرى ظاهرها يوهم التشبيه في الصفات، فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها، ووضوح دلالتها، وجزموا باستحالة التشبيه وصرفوا آياته عن ظاهرها، وفوضوا علم الميراد منها إلى الله سبحانه وتعالى، ولم يتعرضوا لتأويلها .

وشذ عن رأي السلف مبتدعة، اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه، واقتربوا فيه، فذهب بعضهم إلى التشبيه في الذات، وذهب بعضهم إلى التشبيه في الصفات .

ولما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم التنزيه، المستفاد من آياته، فقالوا بنفى صفات المعاني، حتى لا تعدد القدماء، وقضوا بأن القرآن مخلوق .

فكان ذلك سببا لاهتمام أهل السنة بإقامة الأدلة العقلية على عقائدهم، وإبطال هذه البدع، ويقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري، وسلك مسلكا وسطا، فنفي التشبيه، بإثبات صفات المعاني بطريق النقل والعقل، ورد على المبتدعة فيما ابتدعوه، وفيما مهدوه لأقوالهم من القول بالصلاحي والأصلح، والتحسين والتقبيح العقلين، وأكمل العقائد بالكلام في البعث، وأحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب، ثم ألحق بذلك الكلام في الإمامة لأجل الرد على بدعة الإمامية، ورأيهم في الإمامة، حيث اعتقدوا أنها من عقائد الإيمان .

وسموا مجموع هذه المباحث (علم الكلام) واقفى طريقة الأشعري تلاميذه كابن مجاهد وغيره .

ونصره جماعة من أكابر العلماء، كإمام الحرمين، والأسفرائيني، وأبي بكر الباقلاني، وسموا رأيهم بمذهب أهل السنة والجماعة، غير أن هؤلاء المناصرين لمذهب الأشعري يعد تقريرهم ما بنى عليه رأيهم، من تواميس الكون، أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك المقدمات ونتائجها، كما يجب عليه اليقين بما تؤدي إليه من عقائد الإيمان، ذهابا منهم إلى أن عدم الدليل يؤدي إلى علم المدلول، ومضى الأمر على ذلك إلى أن جاء الإمام الغزالي والإمام الرازي، ومن أخذ مأخذهم، فخالقوهم في ذلك وقرروا أن دليلا واحدا أو أدلة كثيرة قد يظهر بطلانها، ولكن قد يستدل على المطلوب بما هو أقوى منها، فلا وجه للحجر في الاستدلال .

كما أنهم أخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات، وما يتصل بها من الأمور العامة، وأحكام الجواهر، والأعراض، ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بعلم الكلام، بمس شيئا من مبادئ الدين، واشتدوا في نقده، لم توغل المتأخرون من بعدهم في الجري على طريقته، وخلطوا مباحث علم الكلام بمباحث العلم الطبيعي، والإلهيات، وجعلوا جميعها علما واحدا، حتى التبس الأمر على الناظر في كتب التوحيد، التي وضعها المتأخرون، مثل كتب البيضاوي^(١) والعقيد، فظن أن جميع المباحث الموجودة في هذه الكتب من مسائل علم الكلام، وليس كذلك عما علمت .

(١) يقصد بكتب البيضاوي كتابه للمسمى طوابع الأنوار، ويقصد بكتب (العقيد) كتابه المسمى المواقف في علم الكلام، وكتاب المسمى (العقائد المضدية) .

أظهر الفرق الإسلامية في المسائل الاعتقادية

ربوس الفرق الإسلامية خمس: أهل السنة، الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة.

أما أهل السنة فهم أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ومن سلك طريقهما، وهؤلاء لم يفتروا إلا في أمور يسيرة مثل كون الاسم عين للشيء أو غيره، ومعنى القضاء والقدر، وكون وجوب الإيمان بالعقل أو بالشرع، ومفهوم الإيمان وغير ذلك من الأمور، التي تقع عادة بين أهل الطريقة الواحدة، ولا تقتضي تخلفاً في المذهب. ولذلك لم يعرف أن أحداً من علماء الكلام أو من المؤرخين جعل أهل السنة فرقتين، بل كلمة الجميع على أن أهل السنة والأشاعرة والماتريدية فرقة واحدة، وطريقتهم هي ما عليه النبي ﷺ وأصحابه، فقد سلكوا في إثبات العقائد مسلكاً وسطاً، جمع بين العقل والنقل كما يعلم ذلك بالاطلاع على ما دون في الكتب الموضوعة لنقل مذهبهم.

الخوارج

لما اختلف معاوية مع عليّ كرم الله وجهه ونشب القتال بينهما في وقعة (صفين) وأحسن معاوية وصحبه بالهزيمة، طلب من عليّ تحكيم كتاب الله تعالى بينهما، فاختلف أصحاب عليّ في قبول طلب معاوية، وبعد تردد وجدال بينهم قبل عليّ التحكيم، فاختار أبو موسى الأشعري ليكون ممثلاً لعليّ وقومه، واختار عمرو بن العاص ليكون ممثلاً لمعاوية وصحبه، في ذلك الوقت قام فريق من جند عليّ، وأظهروا عدم الرضا عما فعله عليّ، وقالوا إن التحكيم خطأ لأن حكم الله في الأمر واضح، والتحكيم يتضمن شك كل فريق من المحاربين أيهما الحق، وهذا الشك لا يصح، لأنهم لم يحاربوا إلا وهم موقنون أن الحق في

جانبيهم، وقالوا لا حكم إلا لله، وطلبوا من عليّ أن يقر على نفسه بالخطأ، بل بالكفر لقوله التحكيم، كما طلبوا منه الرجوع عما أبرمه مع معاوية من الشروط، فإن أجابهم إلى ذلك عادوا إليه وقاتلوا معه، وإلا فلا، فلم يجيبهم عليّ كرم الله وجهه إلى طلبهم لمصلحة ظهرت له.

ولما يشوا من رجوع عليّ وصحبه إلى رأيهم أجمعوا أمرهم على الخروج إلى قرية قريبة من الكوفة، تسمى حروراء، وسما حين دأب بالخروبة نسبة إلى هذه القرية، وسما أيضاً بالتحكيم أي الذين يقولون لا حكم إلا لله، وسما أيضاً بالخوارج لأنهم خرجوا على عليّ كرم الله وجهه وصحبه، وسما أيضاً بالشرأة أي الذين باعوا أنفسهم لله وأخذوا ينشرون تعاليمهم، فتكلموا أولاً في الخلافة، وقالوا بصحة خلافة أبي بكر وعمر، وبصحة خلافة عثمان منبه الأولى، ولما غير وخالف طريقة أبي بكر وعمر، وأتى بما أتى من تقديم أقربه، وغير ذلك وجب عزله، وأقروا بصحة خلافة عليّ، ولكنهم قالوا خطأ في التحكيم، وحكموا بكفره لما حكم، وطعنوا في أصحاب الجمل، طلحة والزبير، وعائشة، كما حكموا بكفر أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص.

واتفق جمهورهم على نظريتين الأولى: أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وإذا اختير الإمام فليس له أن يتنازل أو يحكم، وليس بضروري أن يكون الخليفة قرشياً، وإذا تم الاختيار كان رئيس المسلمين، ويجب عليه أن يخضع خضوعاً تاماً لأوامر الله، وإلا وجب عزله. النظرية الثانية أن العمل بأوامر الدين من صلاة وصيام وغيرها جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد بالله وحده.

ثم تفرقوا بعد ذلك إلى فرق كل فرقة تخالف الأخرى في بعض تعاليمها بلغت في العدد نحو العشرين ومن أشهرهم الأزارقة أتباع أبيه بن الأزرق، وهؤلاء يقولون بكفر كل من خالفهم من المسلمين، ويعدم جواز صلاتهم، وأكل ذبائحهم، ويعدم التوارث بين الخارجي وشيخه.

ومن أشهر فرقهم النجديات اتباع نجدة بن عامر، وأهم تعاليمه التي انفرد به أن الدين أمران: معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله، وما عدا ذلك فالناس معذورون بجهله إلى أن تقوم عليهم الحجة، وإن من أداه اجتهاده إلى استحلال حرام أو تحريم حلال فهو معذور، ومن أشهر فرقهم الإباضية نسبة إلى رئيسهم عبد الله بن أباض الحميري، وهؤلاء لم يتغالوا في الحكم على مخالفهم، كالأزارقة، بل قالوا بحل مناقحة غيرهم من المسلمين وتوارث الخارجى وغيره.

الشيعة

الشيعة هي طائفة تغالت في حب آل البيت، ووصل بهم التغالى إلى الخروج عن حد الاعتدال.

كانت البذرة الأولى لهذه الطائفة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة رسول الله ﷺ أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، وأولى أهل البيت العباس عم النبي، وعلي بن عمه، وعلي بن أبي طالب من العباس، لأمرين:

الأول أنه من السابقين إلى الإسلام، وزوج فاطمة بنت رسول الله، والثاني أن كفايته الشخصية وفضله وعلمه، وجهاده، لا يمكن لأحد أن ينافسه فيه، أو ينكره، ثم تمت هذه الفكرة بمرور الزمان، وبالمطاعن في عثمان، ولكنها لم تصل إلى حد تكفير أصحاب رسول الله أو رفع علي إلى مقام النبوة، أو الأولوية، ولا زالت على هذا الحال إلى أن كثرت الفتوحات الإسلامية، وبسط المسلمون سلطانهم على جهات كثيرة ورأت الأمم الأخرى مثل: الفرس واليهود والنصارى أن دولهم على شرف الضعف أو الزوال، وأن مجدهم سائر إلى الفناء، فشرعوا يكيدون للإسلام والمسلمين، فلم يروا أنجح في ذلك من التظاهر باعتناق الإسلام، واتخاذ حب آل البيت ستاراً يرضون وراءه كل ما يشاء له أهواؤهم، ورسولهم نفوسهم، مما يؤدي إلى هدم دين الإسلام والتلبس على

المسلمين في عقائدهم، فاليهودية ظهرت في التشيع بالقول برجعة علي إلى الدنيا، وقال الشيعة إن النار محرمة على الشيعة إلا قليلاً، كما قال اليهود: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات، والنصرانية ظهرت في قول بعضهم أن نسبة الإمام علي إلى الله كنسبة المسيح إليه، وقالوا إن اللاهوت اتحد بالناسوت في الإمام، وأن النبوة والرسالة لا تنقطع أبداً، فمن اتحد به اللاهوت فهو نبي، وتمت التشيع لآل البيت ظهر القول بتناسخ الأرواح، وتجسيم الإله والحلول، وتستر بعض الفرس بالتشيع وحاربوا الدولة الأموية، ولم يكن لهم حامل على ذلك إلا كراهيتهم للعرب ودولتهم.

كذلك تحت ستار التشيع وضعت أحاديث كثيرة، بخصوص التنويه بشأن آل البيت، لا يعرفها رجال الحديث، ولا يقولون بها، كما حصل تأويل لبعض الآيات، والأحاديث تنبؤ عنه الألفاظ والتراكيب.

وأساس نظرية الشيعة محصورة عندهم في آل البيت، والإمام عندهم بعد النبي ﷺ الإمام علي، ثم تتسلسل بعده الإمامة في آل البيت على خلاف بينهم في الترتيب، والاعتراف بالإمام، وأن الطاعة له جزء من الإيمان والإمام في نظرهم ليس كما ينظر إليه أهل السنة فعند أهل السنة الإمام نائب عن صاحب الشريعة في المحافظة على أركان الدين، وإقامة حدوده، وتنفيذ أحكام الشريعة الفراء، ليس له سلطة تشريعية.

أما عندهم فالإمام أكبر معلم، فالإمام الأول وهو علي كرم الله وجهه قد ورث علوم النبي ﷺ، وهو معصوم من الخطأ، ويؤمنون أن العلم نوعان: علم الظاهر، وعلم الباطن، وأن النبي علم هذين العلمين، ليس فقط وأعلمه على أسرار الكون، وتعقباتها المغيبات، فهو يعلم باطن القرآن وظاهره، وكل إمام يعلم سر يأتي بعده هذه العلوم، فقد اختلفت هذه الطائفة في شأن الأئمة وتسلسلها باختلاف كثير، حتى وصل عدد فرقها إلى عشرين كما ذكره الجندابى في كتاب الفرق بين الفرق.

ورؤوس هذه الفرق أربع الزيدية والإمامية والكيسانية والغلاة .

أما الزيدية فهم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي كرم الله وجهه ، وهؤلاء تفرقوا إلى ثلاث فرق أشهرها الجارودية ، والسليمانية . أما الجارودية أصحاب أبي الجارود فيعتقدون أن النبي نص على إمامة علي وصفاً لا تسمية ، ويقولون إن الصحابة كفروا بمخالفتهم ، وإمامة بعد الحسن والحسين شوري في أولادهما .

وأما السليمانية أصحاب سليمان بن جريرة فقالوا الإمامة شوري فيما بين الخلق وتعتقد برجلين من خيار المسلمين ، وتصح إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، ولذلك صحت إمامة أبي بكر وعمر ، مع كون علي أفضل منهما ، وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة .

وأما الإمامية فقالوا إن محمداً عليه السلام نص على خلافة علي ، وقد اغتصبها أبو بكر وعمر ، وتبرأ منهما ، وقد حوا في إمامتهما ، وجعلوا الاعتراف بالإمامة جزءاً من الإيمان ، وقد تفرقت هذه الطائفة إلى خمس عشرة فرقة منها الأثنى عشرية والإسماعيلية أما الأثنى عشرية ، فهم الذين يمسلسلون الأئمة إلى اثني عشر إماماً وأن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسله إلى علي كرم الله وجهه .

وأما الإسماعيلية يعرفون بالقرامطة فأصل دعوتهم قائمة على إبطال الشرائع وتأويل النصوص الواردة في العبادات ، كقولهم : الوضوء عبارة عن موالاة الإمام ، والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول ، بدليل قوله تعالى ﴿ إِنْ الصَّلَاةُ تَتَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ .

وأما الكيسانية فهم أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي أخذ بشأن الحسين رضي الله عنه ، ويقال له كيسان ، وقد افرقت هذه الطائفة إلى فرق يجمعها شيان أحدهما قولهم بإمامة محمد بن الحنفية لانيهما قولهم بجزاز البداء على الله عز وجل وأما الغلاة فقد تفرقوا إلى فرق كثيرة أشهرها السبائية وهم

أتباع عبد الله بن سبأ القائل إن علياً إله ، وأنه لم يموت ، وأن الذي قتله ابن ملجم شيطان تصور بصورة علي ، أما علي كرم الله وجهه فهو في السحاب ، والرعد صوته والبرق ضوؤه وأنه ينزل إلى الأرض فيملؤها عدلاً ، وهذه الفرقة لا تعد من الفرق الإسلامية إلا من حيث انتسابها إلى الإسلام ظاهراً .

المرجئة .

المرجئة هي الطائفة التي أرجأت أمر المختلفين من الصحابة الذين تقاتلوا إلى يوم القيامة ، فلم تحكم بخطأ فريق ، وإصابة آخر ، نشأت هذه الطائفة لما رأت الخوارج يكفرون علياً وعثمان والقائلين بالتحكيم ، ورأت من الشيعة من يكفر أبا بكر وعمر وعثمان ، ومن تناصرهم ، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم ، والأمويون يقاتلونهم ويرون أنهم مبطلون .

وكل طائفة تدعى أنها على الحق ، وأن من عداها كافر ، فظهرت هذه الفرقة تسالم الجميع ، ولا تكفر طائفة منهم ، وتقول إن الفرق الثلاثة الخوارج ، والشيعة والأمويين ، مؤمنون ، وبعضهم مخطيء وبعضهم مصيب ، ولا نستطيع تعيين المصيب فلتترك أمرهم جميعاً إلى الله ، ثم بحثوا في الإيمان والكفر ، والمؤمن والكافر ، فأوصلهم بحثهم إلى معان تتناسب وطريقتهم ، فرأى كثير منهم أن الإيمان هو المعرفة بالله ، ورسوله ، فمن عرف أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فهو مؤمن وفي هذا رد على الخوارج في قولهم ، إن الإيمان بالقرآن وترك الكبائر من أركان الإيمان ، ورد على الشيعة القائلين إن الإيمان بالإمام ، والطاعة له جزء من الإيمان ، وغلا بعضهم فقال إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب فقط ، وإن حصل في المعتقد ما يتنافى الاعتقاد من قول أو فعل .

المعتزلة

تقدم في مبحث (ظهور المعتزلة وقيام ألى الحسن الأشعري لمناهضتهم) بيان تاريخ نشأتهم وظهورهم، والآن نذكر تعاليمهم، وبعض فرقهم .

أما تعاليمهم فهي القول بأن مركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويسمى فاسقا ويخلد في النار .

والقول بأن العبد يخلق أفعاله نفسه خيرا كانت أو شرا، والقول بنفى صفات زائدة على الذات، والقول بوجوب الصلاح والأصلح، والقول بالتحسين والتفبيح العقليين، والقول بأن الله لا يرى في الآخرة، والقول بأن كلام الله مخلوق، وبعد اتفاقهم على هذه الأمور اختلفوا عشرين فرقة، كل فرقة تخطئ الأخرى فيما ذهبت إليه، فمن فرقهم الواصلية أصحاب واصل بن عطاء، قالوا بنفى الصفات، وقال الشهرستاني في الملل والنحل شرعت أصحاب واصل في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان، اعتبارتان، للذات القديمة. وقالوا بإسناد أفعال العباد إلى قدرهم، وبالنزلة بين المنزلتين، وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين، من عثمان وقتله، وجواز أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا، وأن يخلد في النار، وكذا علي ومقاتلوه، وحكموا بأنه بعد وقعة الجمل لا تقبل لعلي وطلحة والزبير شهادة، ومن فرق المعتزلة الهذيلية أصحاب أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم، وهؤلاء قالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله، إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين، ولا تكليف في الآخرة، وقالوا إن أهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم، ويصبرون إلى محسود دائم. وقالوا إن الله عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرته هي ذاته، حي بحياة ذاته، وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد في جميع جهاته، لا تعدد فيه أصلا، وقالوا مراد بإرادة واحدة لا في فعل.

ومن فرقهم النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام الذي طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وهذه الفرقة تقول إن الله تعالى لا يقدر أن يفعل بعباده في الدنيا، ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر أن يخذل في الآخرة أو ينقص من ثواب وعقاب لأهل الجنة والنار، ويقول إن إرادته تعالى لفعله، هي خلقه على وفق علمه، وإرادته لفعل العبد أمره به، وتقول إن الإنسان هو الروح، والبدن آلتها، وتقول الأعراض أجسام والجواهر مؤلف من الأعراض، وتقول إن حقيقة العلم والجهل المركب واحدة، والاختلاف بينهما بأمر خارجي، وكذلك الإيمان والكفر حقيقتهما واحدة، والامتنياز بينهما بأمر خارجي، هو مطابقة تلك الصور لمثلقتها، وعدم مطابقتها له .

والى هنا انتهى المنهاج المقرر في التوحيد لطلاب كلية أصول الدين
والحمد لله أولا وآخرا

فهرس الموضوعات

| الصفحة | الموضوع |
|---------|---|
| ٥ | رسالة سيدنا محمد ﷺ |
| ٦ | الأدلة على صدق دعواه الرسالة |
| ٦ — ١٥ | الأدلة العقلية — القرآن الكريم |
| ٧ | سوره قبل البعثة وبعدها |
| ٨ | إخبار الكتب السماوية بنبوته عليه السلام |
| ١٠ | بشارات الإنجيل |
| ١١ | إخبار الأنبياء السابقين |
| ١٢ | إخباره بالمفريات |
| ١٥ — ١٦ | الأدلة الحسية |
| ١٦ | عموم رسالته ﷺ |
| ١٩ | الشريعة المحمدية دائمة لا تنسخ |
| ٢١ — ٢٥ | شبه المنكرين لبعثه ﷺ |
| ٢٦ | الصحف والكتب السماوية التي أنزلت قبل القرآن |
| ٢٦ | ما طرأ على الكتب السماوية من تحريف |
| ٢٦ | مفهوم التحريف |
| ٢٨ — ٣٤ | الدليل على وقوع التحريف |
| ٣٥ | القرآن الكريم — معناه |
| ٣٥ | المكي والمدني من القرآن |
| ٣٦ | جمع القرآن الكريم |
| ٣٨ | إعجاز القرآن الكريم وبان وجوه الإعجاز |
| ٤١ | المسلك الثاني لإثبات إعجاز القرآن |
| ٤٤ | القول المختار في إعجاز القرآن |

| الموضوع | الصفحة |
|--|---------|
| مخالفات القرآن الكريم | ٤٧ |
| إنه صالح لجميع الناس، وإن الشريعة التي جاء بها طريق وسط | ٤٨ |
| الإيمان بكل ما جاء به القرآن وتنوع إلى أنواع ثلاثة | ٤٩ — ٥١ |
| النوع الأول وحكمه | ٥٠ |
| النوع الثاني وحكمه | ٥٠ |
| النوع الثالث وحكمه | ٥١ |
| منهج القرآن الكريم في الاستدلال على إثبات الصانع | ٥٢ — ٥٦ |
| علاقة القرآن بالعلوم على اختلاف أنواعها | ٥٦ |
| الرد بتوسيع على ما وجهه الأعداء من المطاعن | ٥٩ |
| المطاعن التي وجهها الملحدين | ٦٠ |
| شبه النصارى | ٧٢ — ٧٨ |
| حقيقة الإيمان | ٧٩ |
| أقوال العلماء في الإيمان | ٨٠ |
| نظرة في الأقوال | ٨١ — ٨٥ |
| نادة الإيمان وتقصه | ٨٥ |
| مباحث الإسلام | ٨٧ |
| مزايا الإسلام للعقل والعلم | ٨٩ |
| الإسلام دين الفطرة | ٩٣ |
| أثر الإسلام في انتشار العلوم والرد على من زعم أنه أخر العقل البشري | ٩٦ |
| بيان أن الإسلام أفضل الأديان | ٩٩ |
| دين اليهود | ١٠٠ |
| دين النصارى | ١٠١ |

| الموضوع | الصفحة |
|--|-----------|
| الدين الإسلامى | ١٠١ — ١٠٤ |
| بيان مزايا الإسلام | ١٠٥ |
| ما يتركبه بعض المسلمين مخالفين به تعاليم الإسلام ليس حجة على الدين | ١٠٧ |
| التقليد في العقيدة الإسلامية وحكمه | ١١٠ |
| عقائد العوام وما فيها من دخل | ١١٤ |
| الشبه المتعلقة بالجهاد والإرث وتعدد الزوجات | ١٢٠ — ١٤٠ |
| الجهاد في الإسلام | ١٢٠ |
| الميراث في الإسلام | ١٢٦ |
| الميراث عند قداماء الرومان واليونان | ١٢٧ |
| الميراث عند قداماء المصريين | ١٢٨ |
| الميراث عند اليهود | ١٢٨ |
| الميراث عند العرب قبل الإسلام | ١٢٩ |
| رأى بعض المسيحيين في الميراث | ١٢٩ |
| الميراث في الشريعة الإسلامية | ١٢٩ |
| أسباب الميراث | ١٢٩ — ١٣٤ |
| الشبه المتعلقة بتعدد الزوجات والطلاق | ١٣٤ |
| حال المرأة قبل الإسلام وحالها بعد الإسلام | ١٣٦ |
| تعدد الزوجات وأسبابه | ١٣٩ |
| تعدد في الإسلام | ١٤٠ |
| الطلاق قبل الإسلام | ١٤١ |
| الطلاق في الإسلام | ١٤٢ |
| الملاحة — وجودها — مفهومها | ١٤٤ |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|---------------------------------|-----------|
| حصة الملائكة | ١٤٦ |
| التفاضل بين الأنبياء والملائكة | ١٤٨ |
| الجن والشياطين | ١٥١ |
| النفوس البشرية | ١٥٢ |
| حدوث النفوس البشرية | ١٥٤ |
| بقاء النفوس البشرية | ١٥٥ |
| بطلان التناسخ | ١٥٦ |
| الدنيا والآخرة | ١٥٩ |
| الموت وفتح القبر، نعيمه وعذابه | ١٥٩ |
| فتح القبر | ١٦٠ |
| عذاب القبر ونيعمه | ١٦١ |
| الساعة وأشراتها | ١٦٣ |
| البعث والمعاد | ١٦٦ |
| آراء العلماء في البعث | ١٦٩ - ١٧٣ |
| العقائد السميعة المتلفة بالمعاد | ١٧٣ |
| حول الموقف | ١٧٣ |
| الميزان - الصحف | ١٧٤ |
| الحساب | ١٧٥ |
| الحوض - الصراط | ١٧٦ |
| شهادة الأعضاء | ١٧٧ |
| الشفاعة وأنواعها | ١٧٨ |
| الجنة والنار - مفهومهما | ١٨٠ |

تابع فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|--|-----------|
| وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر | ١٨٢ |
| بقاء الجنة والنار وعدم فنائهما | ١٨٤ |
| الدعوة إلى الإسلام ووجوب تبليغها | ١٨٦ |
| الدعوة إلى الإسلام في الصدر الأول | ١٨٩ |
| كتب الرسول إلى الملوك والأمم | ١٨٩ |
| كتابه إلى القيصر (ملك الروم) | ١٨٩ |
| كتابه عليه الصلاة والسلام إلى المقوقس عظيم القبط | ١٩٧ |
| كتابه عليه الصلاة والسلام إلى النجاشي ملك الحبشة | ١٩٩ |
| ظهور الخلاف بهذه المسألة | ٢٠٠ |
| الاختلاف في التشابه | ٢٠٢ |
| بناء الكلام في التنزيه وأصول العقائد | ٢٠٤ |
| الإسرائيليون والقصاصون والرضاعون | ٢٠٧ |
| الإسرائيليات | ٢٠٧ |
| القصاصون | ٢٠٨ |
| الرضاعون | ٢٠٩ |
| الحملات الخفية على الدين الإسلامي في الصدر الأول | ٢١٢ |
| ظهور المعتزلة وقيام أبو الحسن الأشعري لمناقضتهم | ٢١٤ |
| ترجمة الفلسفة اليونانية وظهور أثرها في العقائد | ٢١٧ |
| أشهر الفرق الإسلامية في المسائل الاعتقادية | ٢٢٠ - ٢٢٨ |
| الحوارج | ٢٢٠ |
| الشيعة | ٢٢٢ |
| المرجئة | ٢٢٥ |

تابع فهرس الموضوعات

الصفحة

الموضوع

| | |
|-----------------|---------|
| ٢٢٦ | المحكمة |
| ٢٣٤ — ٢٢٩ | الفهرست |

...

رقم الإيداع ٩٥/٩٨١٨